Pada masa awal, historiografi Indonesia ditulis lebih banyak menggunakan metode naratif. Kisah sejarah ditulis dalam urutan waktu dan kejadian-kejadian unik. Metode naratif ini sudah lama dikerjakan oleh para sejarawan sehingga sejarah terkesan sebagai cerita dongeng. Kemudian muncul metode developmentalisme yang menekankan pada pola perkembangan, kelangsungan serta perubahan. Pendekatan multidimensional ini dipelopori oleh Sartono Kartodirdjo dengan disertasinya tentang Pemberontkan Petani Banten 1888. Menurut Sartono, jika ilmu sejarah ingin berkembang maka sejarah harus melakukan pendekatan multidimensional dengan bantuan ilmu-ilmu sosial yang terus berkembang. Pendekatan yang dilakukan ini telah memberikan peran penting ilmu-ilmu sosial dalam membantu pemahaman sejarah masyarakat di masa lampau. Dengan pendekatan ilmu sosial, masyarakat kecil lebih ditonjolkan peranannya dalam jalannya sejarah. Sebelumnya, penulisan sejarah lebih menonjolkan peran kelompok elite seperti raja, hulubalang, priyayi, presiden, pemimpin militer atau para birokrat dan jarang sekali mengangkat peran rakyat kecil termasuk tokoh-tokoh atau pimpinan pergerakan dalam penulisan sejarah. Pendekatan ini, disebut juga pendekatan yang demokratis.

Buku ini adalah seri yang dikumpulkan dari beberapa makalah yang bertemakan historiografi dan sejarah Islam. Tiga tulisan pertama berisi uraian tentang historiografi sebagai pengantar baik historiografi di dunia Islam maupun problem historiografi di Indonesia. Kemudian pembahasan tentang sejarah Islam Indonesia dalam beberapa topik yang berbeda. Pembahasan mengenai historiografi di beberapa tulisan awal diharapkan dapat menjadi pengantar untuk bacaan-bacaan selanjutnya sehingga ada kerangka yang dapat mempermudah pembacaan, secara langsung atau tidak langsung.

ISBN 978-602-51281-6-5

HISTORIOGRAFI & SEJARAH ISLAM INDONESIA

Penyunting: Moeflich Hasbullah

Seri Bunga Rampai 09

HISTORIOGRAFI & SEJARAH ISLAM INDONESIA

Ading Kusdiana | Ajid Hakim | Ajid Thohir
Dedi Supriadi | Jajang A Rohmana| Moeflich Hasbullah
Setia Gumilar | Sulasman | Wawan Hernawan

Moeflich Hasbullah (Penyunting)

PENGANTAR PENYUNTING

Historiografi modern Indonesia telah berkembang cukup pesat. Sejak munculnya karya Husein Djajadiningrat, *Critische Beschouwingen van de Sejarah Banten* pada awal abad ke-20, kemudian disusul oleh karya-karya sejarah lainya yang banyak dipengaruhi oleh karya tersebut. Pada zaman Jepang, Sanusi Pane dan Douwes Dekker juga memelopori menulis sejarah Indonesia modern dengan semangat nasionalisme sebagai ciri khas historiografi modern. Karya klasik Mohamad Ali, *Pengantar Ilmu Sedjarah Indonesia* dan karya-karya Sartono Kartodirdjo menerapkan metode baru dengan pendekatan dan konsep-konsep yang dipinjam dari ilmu-ilmu sosial yang menandai munculnya historiografi modern Indonesia.

Produksi penulisan sejarah atau historiografi kemudian berkembang cukup jauh sejak kemerdekaan. Menurut Sartono Kartodirdjo, dalam *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia* (1992), penulisan sejarah Indonesia berkembang dalam beberapa tahap yaitu dari *religio-kosmoginis* ke *sejarah kritis*, dari *etnocentris* ke *natiocentris*, dari *kolonial elitis* ke *sejarah sosial secara keseluruhan*.

Sebelumnya, historiografi Indonesia ditulis lebih banyak menggunakan metode naratif di mana kisah sejarah ditulis tidak berdasarkan topik atau *problem-oriented* tapi cerita dalam urutan waktu dan kejadian-

kejadian unik. Metode naratif ini sudah lama dikerjakan oeh para sejarawan sehingga sejarah terkesan sebagai cerita dongeng daripada ilmu pengetahuan. Pendekatan metode multidimensional kemudian muncul dengan metode developmentalisme yang menekankan pada pola-pola perkembangan, kelangsungan serta perubahan. Pendekatan multidimensional ini dipelopori oleh Sartono Kartodirdjo dengan disertasinya yang berjudul *Pemberontkan Petani Banten 1888*. Menurut Sartono, jika ilmu sejarah ingin berkembang maka sejarah harus melakukan pendekatan multidimensional dengan bantuan ilmu-ilmu sosial yang terus berkembang dinamis. Pendekatan yang dilakukan Sartono telah memberikan peran penting kontribusi ilmu-ilmu sosial dalam membantu pemahaman sejarah masyarakat di masa lampau. Dengan pendekatan ilmu sosial, masyarakat kecil lebih ditonjolkan peranannya dalam jalannya sejarah. Sebelumnya, penulisan sejarah lebih menonjolkan peran kelompok elit seperti raja, hulubalang, priyayi, presiden, pemimpin militer atau para birokrat dan jarang sekali mengangkat peran rakyat kecil termasuk tokoh-tokoh atau pimpinan pergerakan dalam penulisan sejarah. Pendekatan ini, disebut juga pendekatan yang demokratis.

Selain itu, pendekatan multidimensional telah memberikan warna baru dalam penulisan sejarah sehingga sejarah menjadi variatif seperti sejarah iklim, sejarah kuliner, sejarah petani, sejarah alat transportasi dan lain sebagainya walaupun kurang berkembang karena fokus "Indonesia sentrisnya" lebih diutamakan. Pendekatan teori-teori ilmu sosial dalam

penulisan sejarah pun masih kurang padahal sangat diperlukan ketika membahas konsep-konsep misalnya dari "pemberontak" menjadi "pahlawan".

Dalam perkembangan historiografi, ilmu sejarah adalah salah satu ilmu pengetahuan yang telah banyak berkembang dalam aspek penulisan. Pendekatan naratif yang selama ini digunakan para sejarawan kini sudah ditinggalkan karena perubahan zaman yang cepat. Azyumardi Azra dalam *Historiografi Islam Kontemporer* (2006), menjelaskan tentang perkembangan historiografi Indonesia secara kuantitatif dan kualitatif yang ditulis baik oleh sejarawan Indonesia maupun sejarawan asing. Karya-karya tersebut telah memberikan sumbangan penting bagi pemahaman yang lebih akurat tentang sejarah Indonesia. Dari segi kualitas, karya-karya tersebut mengalami peningkatan dengan penggunaan metodologi yang semakin kompleks seperti penyertaan ilmu bantu seperti humaniora dan ilmu-ilmu sosial.

Ilmu-ilmu bantu telah memperkuat kajian sejarah dan mengembangkan corak yang disebut para sejarawan Indonesia sebagai “sejarah baru,” yang membedakan dengan sejarah lama yang bersifat deskriptif-naratif dan lebih cenderung kepada sejarah politik. Sejarah baru, yaitu “sejarah sosial,” kemudian menjadi alternatif atas sejarah lama yang menekankan pada analisis terhadap berbagai faktor dan bahkan ranah-ranah sosial yang mempengaruhi terjadinya peristiwa sejarah. Contoh terbaik sejarah sosial misalnya karya Anthony Reid*, Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680: Tanah di Bawah Angin* (1993)

dan Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* (1996). Contoh sejarah sosial lainnya dengan cakupan dan jarak yang luas adalah karya Azra, *Jaringan Ulama,* yang mengulas adanya jaringan dan transmisi keilmuan antara ulama di kawasan Timur Tengah dengan ulama Nusantara. Transmisi keilmuan tersebut tentu saja mempengaruhi perkembangan intelektual di Nusantara. Maka, dalam jaringan itu dikenallah peranan tokoh-tokoh seperti Hamzah Fansuri, Ar-Raniri, As-Singkili, Nawawi al-Bantani, al-Banjari dan lain-lain.

Dari pembahasan di atas, tampak bahwa sejarah multidimensional sebagai sebuah pendekatan dan sejarah sosial sebagai fokus telah mewarnai perkembangan penting historiografi modern Indonesia. Kedua ciri historiografi modern itu, sedikit banyak nampak mewarnai dalam beberapa tulisan sejarah dalam buku ini yang ditulis berdasarkan topik-topik tertentu.

Buku ini adalah seri yang dikumpulkan dari beberapa makalah yang bertemakan historiografi dan sejarah Islam. Tiga makalah pertama berisi uraian tentang historiografi sebagai pengantar baik historiografi di dunia Islam maupun problem historiografi di Indonesia, kemudian pembahasan tentang sejarah Islam Indonesia dalam beberapa topik berbeda. Pembahasan mengenai historiografi di beberapa tulisan awal diharapkan bisa menjadi pengantar untuk bacaan-bacaan selanjutnya sehingga ada kesinambungan atau ada kerangka yang bisa mempermudah pembacaan, secara langsung atau tidak langsung.

Seperti tampak dari judulnya, ke sembilan tulisan

kemudian adalah tulisan-tulisan sejarah yang fokusnya kepada peranan masyarakat (bukan penguasa) dalam sejarah. Tulisan Moeflich Hasbullah tentang kompleksitas jaringan ulama menghadirkan analisis bahwa jaringan ulama bukanlah hanya fenomena permukaan sejarah (*upper stream phenomenon of history*), melainkan sebuah kompleksitas rumit yang harus menukik ke kedalaman sejarah sosial karena Islamisasi tidak hanya dilakukan oleh ulama-ulama besar melainkan ulama-ulama lokal. Tulisan Jajang Arohmana, kendati membahas dua tokoh besar sebagai kelompok elit yaitu pejabat kolonial Snouck Hurgronje dan ulama Nusantara, Haji Hasan Mustapa, tapi fokusnya bukan kekuasaan mereka sebagai pejabat kolonial melainkan persahabatan romantis religius berdasarkan aktivitas surat-menyurat dua pelaku sejarah tersebut. Tulisan jaringan pesantren di Sunda Priangan menjelaskan pertumbuhan, relasi, hubungan persaudaraan dan geneologi antar ulama-kiayi dan pesantren yang telah membentuk jaringan-nya tersendiri. Demikain juga dengan kiprah PUI dalam sejarah dakwahnya, perderitaan rakyat Sukabumi di masa peperangan, peranan ulama Garut dalam pemberantasan korupsi dan aktivitas Jama'ah Tabligh di Bandung, semuanya merupakan jenis sejarah sosial yang memfokuskan pembahasannya pada peranan non-penguasa, raja dan pemerintah, atau politik dan kekuasaan sebagai ciri khas perkembangan historiog-rafi modern Indonesia.

Dengan penerbitan beberapa buku seri ini, MMR sebagai komunitas akademik berharap dapat peranan memberikan kontribusi nyatanya dalam wacana

pemikiran Islam Indonesia yang dihasilkan dari kalangan dosen-dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung, khususnya dan sejawatnya dari perguruan tinggi lain.

Bandung, 8 Maret 2018
Moeflich Hasbullah

DAFTAR ISI

Ajid Hakim

HISTORIOGRAFI SUFI DALAM PERSPEKTIF FENOMENOLOGI

Dr. Ajid Thohir

Sejarah sebagai disiplin ilmu sosial dan humaniora, masih memerlukan kajian dan metodologis yang sangat luas dan komprehensif. Fenomena kemanusiaan yang nyatanya sangat kompleks juga memerlukan wadah yang bisa menghimpun,menampung secara utuh, bahkan berbagai upaya yang dapat menjelaskannya. Realitas tersebut melibatkan bukan hanya fenomena lahiriyah, tapi juga aspek-aspek bathiniyahnya yang sebenarnya juga dominan melahirkan gerak sejarah. Pandangan positivisme yang membatasi fenomena sejarah hanya sebatas aspek-aspek lahiriyah, tidak bisa menyelesaikan dan menjawab arti penting fenomena ruhaniyah dan sejumlah fenomena sejarah di dunai Timur yang selalu saja mereka sebut sebagai mitos dan mistis. Sebagai sebuah upaya bagi kajian ilmu humaniora, fenomenologi berupaya memahami bagaimana realitas sufistik yang sangat penting dalam sejarah muslim itu dijelaskan. Karena dalam historiografi Islam seluruh totalitas fenomena manusia telah diwadahi secara utuh apa adanya. Inilah yang membedakan antara historiografi Barat dan historiografi Islam.

A. Pendahuluan

Mengkaji pengertian sejarah secara komprehensif, akan melibatkan berbagai hal yang berkait dengannya. Pertama, ia akan berhubungan dengan situasi ke-masalalu-an (kajian filosofis). Kedua, akan berhubungan dengan berbagai jenis tulisan yang menggambarkan peristiwa-peristiwa ke-masalalu-an dan para

sejarawan yang melibatkan dirinya dengan berbagai kajian masa lalu tersebut (kajian historiografi). Ketiga, berkaitan dengan rekaman sosial atau sikap masyarakat yang mengabadikan pada ingatan masa lalu tersebut, yang ditunjukkan oleh cerita rakyat, termasuk mitologi yang selalu hadir di tengah-tengah masyarakat mengenai sesuatu masa lalu tersebut (kajian antropologis). Keempat, menunjukkan disiplin ilmu yang dikembangkan secara profesional dan akademik terhadap studi masa lalu tersebut (epistemologi). Kelima, berkait dengan kajian metodologis terhadap berbagai madzhab pemikiran tentang sejarah, teori dan metodologinya.[1]

Pada butir kelima ini Penulis tampaknya perlu mengulas dan mendiskusikan, bagaimana upaya mengembangkan konsep dan metodologi baru untuk melihat dunia sejarah dengan seluruh atributnya yang sangat kompleks itu, agar bisa dipahami secara akademik. Mengingat objek kajian sejarah selalu bermuara mengenai bagaimana gambaran masa lalu tentang keseluruhan dari totalitas aktivitas manusia. Apakah fenomena spiritual/ruhaniyah seseorang yang seringkali membentuk dalam wujud fakta mental dan seringkali dikaitkan sebagai bagian dari "memori" anak manusia adalah juga bagian dari objek kajian sejarah? Apakah layak objek-objek seperti itu dikaji secara historis? Bukankah perjalanan "Isra dan Mi'raj Nabi Muhammad Saw. adalah juga telah disepakti oleh para ahli sejarah Islam disebut sebagai realitas sejarah

---

1 Edward Hallet Carr, *What is History*, Penguin Paper Back, London, 1976: 1-36; David Jary and Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, Harper Perenial, USA, 1991, hlm. 212.

kenabian, bukan sebagai mitos? Menentukan teori dan metodologi untuk membaca teks-teks sejarah Islam yang terkandung dalam historiografi Islam, tampaknya perlu dikedepankan sebelum para akademisi melakukan vonis terhadap realitas model-model penulisan sejarah Islam.

B. Tinjauan Filosofis dan Metodologis

Salah satu objek kajian sejarah yang cukup unik adalah kajian terhadap fenomena sufistik. Apakah realitas sufistik itu mitos atau historis? Jika dipandang sebagai mitos mengapa tulisan tentang realitas dunia sufi begitu banyak dituliskan secara serius oleh para sejarawan muslim dan karya-karya mereka banyak digunakan sebagai penguat bagi argumentasi keagamaan oleh para ulama dan cendikiawan muslim. Ibn Taymiyah sebagai pioner dalam penegakan hukum oleh fatwa-fatwanya yang sangat terkenal itu, juga menggunakan cerita sufi sebagai argumentasi-argumentasi hukumnya.[2]

Oleh karenanya pengalaman-pengalaman sufistik yang unik dan subjektif itu, sebenarnya terkandung realitas-realitas yang objektif sebagai fenomena sejarah. Hanya persoalannya mereka yang belum pernah mengalami situasi dan kondisi sebagaimana yang para sufi rasakan, selalu menegasikan, mengucilkan bahkan menuduhnya sebagai mitos bukan sebagai realitas sejarah. Semua ini sebenarnya

---

2 Lihat karya Ibn Taymiyah dalam *Majmu' al-Fatawa* juz 8-10 ketika menjelaskan perbedaan dan kriteria-kriteria antara awliya al-Rahman dan awliya al-Syaithon dengan jelas mengutip cerita-cerita sufistik, khususnya manaqib Syaikh Abdul Qodir al-Jailany.

dipengaruhi oleh cara berpikir generalisasi dan dominasi posistivisme, yang memandang bahwa fenomena sejarah adalah fenomena yang bisa dirasakan oleh semua manusia. Persoalnnya adalah, antara manusia yang satu dengan manusia yang lainnya tidak semuanya diberi kesempatan yang sama yang bisa diukur secara bersama-sama. Menanamkan solusi kesadaran bahwa pengalaman orang lain memang objektif adalah sesuatu yang sangat mahal, bukan hanya memerlukan argumentasi serta nalar-nalar filosofis yang rasional, tapi juga para ilmuan sejati perlu "keluar dari kungkungan" untuk sementara dari pemujaan terhadap positivsisme.

Oleh karena itu realitas sufistik sebagai fenomena kesejarahan yang unik dalam dimensi sejarah manusia memerlukan teori dan metodologi secara khusus pula, termasuk kajian khusus juga terhadap model historiografi yang dimunculkannya.[3] Oleh karena itu upaya untuk memahami dan menjelaskan secara utuh situasi dan kondisi apa yang menyebabkan lahirnya historiografi sufi adalah wilayah kajian yang tidak boleh dibaikan begitu saja, meskipun semua itu tentunya dilakukan dengan berbagai keterbatasan akademiknya.

Mengkaji historiografi Islam khususnya tentang fenomena sufistik yang selanjutnya lebih populer disebut **manaqib** (hagiografi sufi),[4] diperlukan

---

3 Hasan al-Syârqawy, *Mu'jam Alfâdl al-Shûfiyyah*, Mu'assasah Mukhtâr, Kairo, 1987, hlm. 6

4 Manaqib/hagiografi yakni studi sejarah terhadap keunggulan, ketokohan baik intelektual, spiritual dan sosial seseorang. Hagiografi sufi benyak bermunculan sebagai penguat dalam pembentukan madzhab-madzhab Islam.

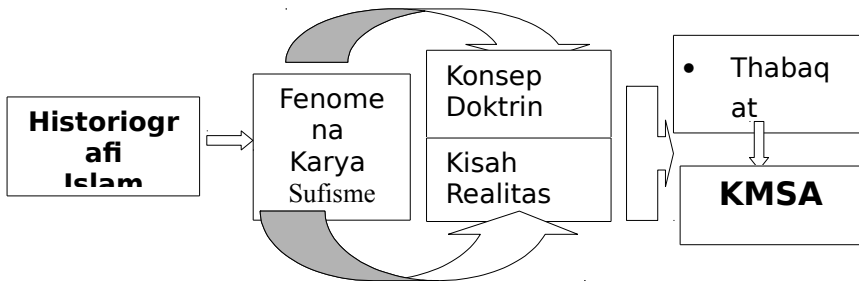
kesadaran "emik" yakni cara-cara yang empati namun kritis terhadap karya-karya sejarah mereka. Cara yang dipakai salah satunya adalah melalui "*review*" atas karya-karya sejarah yang dihasilkan mereka, secara konkrit tidak terlalu menukik pada persoalan-persoalan teoritisnya tapi lebih pada aspek-aspek empirisnya, seperti pada bentuk tulisan, ekspresi, interpretasi, redaksi dan lain-lain. Hingga saat ini penulis menyadari, bahwa seluruh fenomena sufistik atau yang pernah dilakukan para sufi, tentunya belum bisa sepenuhnya dipahami dan dijelaskan secara hakikinya, apalagi secara menyeluruh tentang hal-hal yang ber-kait dengan berbagai fakta kesejarahan dan keunikan semacam karamah-karamah yang terjadi pada para wali, karena ada wilayah-wilayah yang menyangkut dimensi spiritulitas.[5]

Secara khusus beberapa karya tentang sufisme sangat beragam, dari mulai kajian tentang doktrin, maupun tentang refleksi pelaksanaannya yang banyak dijelaskan dalam berbagai kisah-kisah sufisme. Karya historiografi tentang sejarah sufisme, misalnya Abu Nu'aim, *Hilyât al-Awliyâ wa Thâbaqât al-Ashfiya*; al-

---

5 Meskipun demikian kompleksnya pengertian sejarah secara ontologis dan epistemologis seperti dijelaskan pada beberapa point di atas, namun kajian historiografi sufi nampaknya akan lebih dibatasi dan diarahkan untuk mencari penjelasan secara spesifik pada temuan tentang historisitas dan signifikansi Kitab Manaqib Syekh Abdul Qadir al-Jailany (disingkat KMSA) dalam historiografi Islam. Meskipun demikian, aspk-aspek ontologis dan epistemologis seperti yang disebutkan di atas, nampaknya secara tidak langsung akan terakumulasi dan terlibat dengan sendirinya dalam pembicaraannya. Ketika berbicara tentang historisitas KMSA, maka secara tidak langsung akan membicarakan tentang aspek-aspek kualitas dari kelima unsur di atas, meskipun mungkin hanya sambil lalu dan menempati penjelasan dengan sekedarnya saja.

Hujwiry, *Kasyf al-Mâhjûb*; al-Sya'rany, *Thâbaqât al-Kubrâ*. Demikian pula karya-karya berupa kitab manaqib yang secara khusus mengupas biografi tokoh sufi tertentu misalnya, Yahya al-Tadafy, *Qalâid al-Jawâhir fi Manâqib Syaikh 'Abd al-Qôdir*; Muhammad Iyadl, *Mafâkhir al-'Aliyyah fi Ma'atsir al-Syadziliyyah*; dan Ibn al-Jauzy, *Multaqath al-Hikâyat*.

Gambar 1: Kategori Karya Tulis yang Berkait Erat dalam Dunia Sufi

Oleh karena itu menentukan *grand theory* yang relatif tepat untuk memotret objek historiografi sufi --meskipun sebagiannya mungkin akan meminjam dari model dan metode penelitian ilmu-ilmu sosial-- adalah sesuatu yang sangat mungkin untuk dilakukan. Hal ini tentunya sebagai salah satu upaya untuk memudahkan dalam memetakan dan melakukan pengkajian secara detil dari unsur-unsur dalam subjek penelitian ini. Beberapa teori dan metodologi atau bahkan beberapa aliran filsafat yang ada, juga telah dicoba untuk bisa memotret subjek penelitian ini namun hasilnya kurang begitu memuaskan. Mungkin dari sekian banyak model perspektif yang penulis

anggap relatif mendekati untuk melihat fenomena sufisme ini adalah fenomenologi.[6] Karena perspektif fenomenologi mengajarkan mengenai subjek penelitian untuk membiarkan dirinya berbicara apa adanya.[7] Dalam kajian antropologi dan sosiologi model penelitian yang seringkali digunakan untuk memahami objek atau subjek penelitian dari dalam, adalah apa yang biasa disebut sebagai "perspektif emic", tinjauan dari dalam. Lawannya adalah "perspektif etik" yang biasanya melihat objek penelitian dari luar objeknya. Terkadang si peneliti terus melakukan penilaian, pengadilan dan investigasi terhadap sejumlah apa yang mereka lihat.[8]

Selama ini kesalahan yang seringkali muncul adalah akibat terjadinya reduksi dan pengekangan terhadap objek penelitian atau subjek materi yang dilakukan oleh sejumlah peneliti yang belum mema-

---

6 Munculnya aliran fenomenologi sebagai sebuah metode penelitian, adalah sebuah kritik epistemologis terhadap dominasi metodologi sains modern yang berasal dari posivitisme, yang mengajarkan dominasi peneliti terhadap objek penelitian untuk memandangnya sebagai objek. Istilah objektivitas seringkali menjadi perdebatan dalam menentukan hasil penelitian. Padahal seringkali terjadi dalam prosesnya penelitiannya, seorang peneliti sangat dominan dalam menentukan apa yang dikajinya. Sementara fenomenologi yang asal mulanya dibangun oleh Edmund Husserl yang kemudian sejalan dengan pemikiran eksistensialisme Jean Paul Sartre, memberikan peluang terhadap objek penelitian bukan hanya sebagai objek tapi juga sebagai subjek yang bisa menentukan pikiran si peneliti. Lihat Adam Kuper and Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia*, Routledge USA, 2001, hlm. 603.

7 David Jary and Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, hlm. 365.

8 David Jary and Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, hlm. 141.

hami posisi dan keberadaan mereka dari dalam. Lantas dengan cepat mereka membuat kesimpulannya sendiri, atau mereka divonis dengan kacamata si peneliti yang pada umumnya berbeda dari dunia mereka sendiri.

Dalam kehidupan praktis sehari-hari, manusia memang bergerak di dalam dunia yang telah diselubungi dengan penafsiran-penafsiran dan kategori-kategori ilmu pengetahuan dan filsafatnya. Namun penafsiran-penafsiran tersebut seringkali diwarnai oleh kepentingan-kepentingannya, situasi-situasi kehidupan dan kebiasaan-kebiasaannya, sehingga ia telah melupakan "dunia apa adanya", dunia kehidupan yang murni, tempat berpijaknya segala bentuk penafsiran.

Dominasi paradigma positivisme selama bertahun-tahun terhadap dunia keilmuan, tidak hanya dalam ilmu-ilmu alam tetapi juga terhadap ilmu-ilmu sosial bahkan ilmu humaniora, sehingga mengakibatkan munculnya berbagai krisis ilmu pengetahuan. Persoalannya bukan penerapan pola pikir positivistis terhadap ilmu-ilmu alam, karena hal itu memang sesuai, melainkan positivisme juga melanda dan banyak mendominasi dalam pengembangan ilmu-ilmu sosial, yaitu masyarakat dan manusia sebagai makhluk historis.[9]

Problematika positivisme dalam ilmu-ilmu sosial, yang menghilangkan peranan subjek dalam

---

9 John Passmora, Expalanation in Everyday Life, in Science, and in History" dalam George H.Nadel (ed.) *Studies in the Philosophy of History: Selected Essays from History and Theory*, Harper Torchbooks, New York, 1965, hlm. 16-34.

membentuk ‘fakta sosial’, telah mendorong munculnya upaya untuk mencari dasar dan dukungan metodologis baru bagi ilmu sosial dengan ‘mengembalikan’ peran subjek ke dalam proses keilmuwan itu sendiri. Salah satu pendekatan tersebut adalah pendekatan fenomenologi yang secara ringkas dibahas dalam uraian di bawah ini.

C. Fenomenologi sebagai Metode Ilmu

Fenomenologi berkembang sebagai metode untuk mendekati fenomena-fenomena dalam kemurniannya. Fenomena di sini dipahami sebagai segala sesuatu yang dengan suatu cara tertentu tampil dalam kesadaran kita. Baik berupa sesuatu sebagai hasil rekaan maupun berupa sesuatu yang nyata, yang berupa gagasan maupun kenyataan. Yang penting ialah pengembangan suatu metode yang tidak memalsukan fenomena, melainkan dapat mendeskripsikannya seperti penampilannya tanpa prasangka sama sekali. Seorang fenomenolog hendak menanggalkan segenap teori, praanggapan serta prasangka, agar dapat memahami fenomena sebagaimana adanya: "*Zu den Sachen Selbst*" (kembali kepada bendanya sendiri).[10]

Tugas utama fenomenologi menurut Husserl adalah menjalin keterkaitan manusia dengan realitas. Bagi Husserl, realitas bukan suatu yang berbeda pada dirinya lepas dari manusia yang mengamati. Realitas itu mewujudkan diri, atau menurut ungkapan Martin Heideger, yang juga seorang fenomenolog: “Sifat

---

10 Quentin Lauer, *Phenomenology: its Genesis and Prospect*, Harper & Row, New York, 1959, hlm.79.

realitas itu membutuhkan keberadaan manusia". Filsafat fenomenologi berusaha untuk mencapai pengertian yang sebenarnya dengan cara menerobos semua fenomena yang menampakkan diri menuju kepada benda yang sebenarnya. Usaha inilah yang dinamakan untuk mencapai "Hakikat segala sesuatu".

Untuk itu, Husserl mengajukan dua langkah yang harus ditempuh untuk mencapai esensi fenomena, yaitu *metode epoche* dan *eidetich vision*. Kata *epoche* berasal dari bahasa Yunani, yang berarti: "menunda keputusan" atau "mengosongkan diri dari keyakinan tertentu". *Epoche* bisa juga berarti tanda kurung (*bracketing*) terhadap setiap keterangan yang diperoleh dari suatu fenomena yang nampak, tanpa memberikan putusan benar salahnya terlebih dahulu. Fenomena yang tampil dalam kesadaran adalah benar-benar natural tanpa dicampuri oleh *presupposisi* pengamat. Untuk itu, Husserl menekankan satu hal penting: Penundaan keputusan. Keputusan harus ditunda atau dikurung dulu dalam kaitan dengan status atau referensi ontologis atau eksistensial objek kesadaran.[11]

Selanjutnya, menurut Husserl, *epoche* memiliki empat macam:

1. *Method of historical bracketing*: metode yang mengesampingkan aneka macam teori dan pandangan yang pernah kita terima dalam kehidupan sehari-hari, baik dari adaptasi, agama maupun ilmu pengetahuan.

---

11 Harold H. Titus *et al., Living Issues in Philosophy*, Wadsworth Publishing Company, Inc. California USA, 1979, hlm. 398.

2. *Method of existensional bracketing*: meninggalkan atau abstain terhadap semua sikap keputusan, atau sikap diam dan menunda.
3. *Method of transcendental reduction*: mengolah data yang kita sadari menjadi gejala yang transendental dalam kesadaran murni.
4. *Method of eidetic reduction*: mencari esensi fakta, semacam menjadikan fakta tentang realitas menjadi esensi atau intisari realitas itu.

Dengan menerapkan empat metode *epoche* tersebut seseorang akan sampai pada hakikat fenomena dari realitas yang dia amati.

Fenomenologi sebagai sebuah metode penelitian sosial telah digagas dan dikembangkan oleh Alfred Schutz dengan karyanya, *Der sinnhafle Aufbau der sozialen Welt* (1932) yang diterjemahkan menjadi *The Phenomenology of the Social World* (1967). Keberhasilannya dalam merumuskan metode penelitian fenomenologi ini banyak didukung oleh para peneliti sosial dari New School for Social Research di New York. Schutz mengupas pemikiran Max Weber tentang metodologi ilmu-ilmu sosial, dan melakukan kritik terhadapnya, bahwa pandangan sosiologi yang banyak berurusan dengan "pemahaman interpretatif" terhadap tindakan sosial, perlu penjelasan lebih jauh melalui "analisis fenomenologi" terhadap struktur realitas sosial dan terhadap penafsiran realitas itu sendiri dalam penelitian sosialnya. Peneliti harus bisa membedakan antara objek *natural sciences* (ilmu-ilmu alam) dengan *social sciences* (ilmu-ilmu sosial dan

humaniora).[12]

Untuk kasus kajian yang cukup rumit dan sulit dipahami oleh madzhab positivisme, khususnya terhadap teks-teks sufi yang menggambarkan bagaimana historiografi mengenai fenomena ruhaniyah manusia bisa dijelaskan secara objektif sebagai fakta (mental), fenomenologi memberi jalan metodologi.

D. Kontribusi Fenomenologi terhadap Ilmu Pengetahuan

Memperbincangkan fenomenologi tidak bisa ditinggalkan pembicaraan mengenai konsep *Lebenswelt* ("dunia kehidupan"). Konsep ini penting artinya, sebagai usaha memperluas konteks ilmu pengetahuan atau membuka jalur metodologi baru bagi ilmu-ilmu sosial serta untuk menyelamatkan subjek pengetahuan.

Edmund Husserl, dalam karyanya, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, menyatakan bahwa konsep "dunia kehidupan" (*lebenswelt*) merupakan konsep yang dapat menjadi dasar bagi (mengatasi) ilmu pengetahuan yang tengah mengalami krisis akibat pola pikir positivistik dan saintistik, yang pada prinsipnya memandang semesta sebagai sesuatu yang teratur – mekanis seperti halnya kerja mekanis jam. Akibatnya adalah terjadinya 'matematisasi alam' di mana alam dipahami sebagai keteraturan (angka-angka).

12 Adam Kuper and Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia,* hlm. 603-604.

Pendekatan ini telah mendehumanisasi pengalaman manusia karena para saintis telah menerjemahkan pengalaman manusia ke formula-formula impersonal.

Dunia kehidupan dalam pengertian Husserl bisa dipahami kurang lebih dunia sebagaimana manusia menghayati dalam spontani-tasnya, sebagai basis tindakan komunikasi antar subjek. Dunia kehidupan ini adalah unsur-unsur sehari-hari yang membentuk kenyataan seseorang, yakni unsur dunia sehari-hari yang ia alami dan jalani, sebelum merefleksikannya secara filosofis.

Konsep dunia kehidupan ini dapat memberikan inspirasi yang sangat kaya kepada ilmu-ilmu sosial, karena ilmu-ilmu ini menafsirkan suatu dunia, yaitu dunia sosial. Dunia kehidupan sosial ini tak dapat diketahui begitu saja lewat observasi seperti dalam eksperimen ilmu-ilmu alam, melainkan terutama melalui pemahaman (*verstehen*). Apa yang ingin ditemukan dalam dunia sosial adalah makna, bukan kausalitas yang niscaya. Tujuan ilmuwan sosial mendekati wilayah observasinya adalah memahami makna. Seorang ilmuwan sosial, dalam hal ini, tidak lebih tahu daripada para pelaku dalam dunia sosial itu sendiri. Oleh karena itu, dengan cara tertentu ia harus masuk ke dalam dunia kehidupan yang unsur-unsurnya ingin ia jelaskan itu. Untuk dapat menjelaskan, ia harus memahaminya. Untuk memahaminya, ia harus dapat berpartisipasi ke dalam proses yang menghasilkan dunia kehidupan itu. Dalam penelitian sosial lain disebut "*partisipant observer*", peneliti yang terlibat dalam subjek yang ditelitinya. Atau dalam antropologi bisa juga dikenal "perspektif emic", yakni

peneliti tidak akan memberi penilaian baik buruk, melakukan pengadilan atau sejenisnya terhadap fenoma yang ditemukannya.[13]

Kontribusi dan tugas fenomenologi dalam hal ini adalah deskripsi atas sejarah dunia kehidupan (*lebenswelt*) tersebut untuk menemukan 'endapan makna' yang merekonstruksi kenyataan sehari-hari. Maka meskipun pemahanan terhadap makna dilihat dari sudut intensionalitas (kesadaran) individu, namun 'akurasi' kebenarannya sangat ditentukan oleh aspek intersubjektif. Dalam arti, sejauh mana "endapan makna" yang detemukan itu benar-benar direkonstruksi dari dunia kehidupan sosial, di mana banyak subjek sama-sama terlibat dan menghayati.

Demikianlah, dunia kehidupan sosial merupakan sumbangan dari fenomenologi, yang menempatkan fenomena sosial sebagai sistem simbol yang harus dipahami dalam kerangka konteks sosio-kultur yang membangunnya. Ini artinya unsur subjek dilihat sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari proses terciptanya suatu ilmu pengetahuan sekaligus mendapatkan dukungan metodologisnya.

E. Oto Kritik terhadap Fenomenologi

Sebagai suatu metode keilmuan, fenomenologi dapat mendeskripsikan fenomena sebagaimana adanya dengan tidak memanipulasi data. Aneka macam teori dan pandangan yang pernah kita terima sebelumnya dalam kehidupan sehari-hari, baik dari

---

13 Kuntowidjoyo, *Penjelasan (Explanasi) Sejarah*, Tiara Wacana, 2008.

adat, agama, ataupun ilmu pengetahuan dikesampingkan untuk mengungkap pengetahuan atau kebenaran yang benar-benar objektif.

Selain itu, fenomenologi memandang objek kajiannya sebagai kebulatan yang utuh, tidak terpisah dari objek lainnya. Dengan demikian fenomenologi menuntut pendekatan yang holistik, bukan pendekatan partial, sehingga diperoleh pemahaman yang utuh mengenai objek yang diamati. Hal ini menjadi suatu kelebihan pendekatan fenomenologi, sehingga banyak dipakai oleh para ilmuwan dewasa ini, terutama ilmuwan sosial, dalam berbagai kajian keilmuan mereka termasuk bidang kajian agama.

Di balik kelebihan-kelebihannya, fenomenologi sebenarnya juga tidak luput dari berbagai kelemahan. Tujuan fenomenologi untuk mendapatkan pengetahuan yang murni objektif tanpa ada pengaruh berbagai pandangan sebelumnya, baik dari adat, agama, ataupun ilmu pengetahuan, merupakan sesuatu yang *absurd*. Sebab fenomenologi sendiri mengakui bahwa ilmu pengetahuan yang diperoleh tidak bebas nilai (*value-free*), tetapi bermuatan nilai (*value-bound*). Hal ini dipertegas oleh Derrida, yang menyatakan bahwa tidak ada penelitian yang tidak mempertimbangkan implikasi filosofis status pengetahuan. Kita tidak dapat lagi menegaskan objektivitas atau penelitian bebas nilai, tetapi harus sepenuhnya mengaku sebagai hal yang ditafsirkan secara subjektif dan oleh karenanya status seluruh pengetahuan adalah sementara dan relatif. Sebagai akibatnya, tujuan penelitian fenomenologis tidak pernah dapat terwujud secara

sempurna.[14]

Selanjutnya, fenomenologi memberikan peran terhadap subjek untuk ikut terlibat dalam objek yang diamati, sehingga jarak antara subjek dan objek yang diamati kabur atau tidak jelas. Dengan demikian, pengetahuan atau kebenaran yang dihasilkan cenderung subjektif, yang hanya berlaku pada kasus tertentu, situasi dan kondisi tertentu, serta dalam waktu tertentu. Dengan ungkapan lain, pengetahuan atau kebenaran yang dihasilkan tidak dapat digeneralisasi.

Dari pembahasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa fenomenologi merupakan suatu metode analisis juga sebagai aliran filsafat, yang berusaha memahami realitas sebagaimana adanya dalam kemurniannya. Terlepas dari kelebihan dan kekurangannya, fenomenologi telah memberikan kontribusi yang berharga bagi dunia ilmu pengetahuan. Ia telah mengatasi krisis metodologi ilmu pengetahuan, dengan mengembalikan peran subjek yang selama ini dikesampingkan oleh paradigma positivistik – saintistik.

Fenomenologi berusaha mendekati objek kajiannya secara kritis serta pengamatan yang cermat, dengan tidak berprasangka oleh konsepsi-konsepsi mana pun sebelumnya. Oleh karena itu, oleh para fenomenolog, fenomenologi dipandang sebagai *rigorous science* (ilmu yang ketat). Hal ini tampaknya sejalan dengan 'prinsip' ilmu pengetahuan, sebagaimana dinyatakan J. B. Connant, bahwa: "*The scientific way of thinking requires the habit of facing reality quite unprejudiced by and any earlier conceptions. Accurate observation and*

---

14 Harold H.Titus *et al*., *Living Issues in Philosophy*, hlm. 404-405.

dependence upon experiments are guiding principles".

F. Fenomena Ruhani dalam Historiografi Sufi

Konsep dan Fenomena Ruh Manusia dalam perspektif Sufi: Muhyiddin Irbily dalam karyanya *Tafrikh al-Khatir*,[15] digambarkan secara jelas antara halaman 4-6. Secara padat ia menguraikan sebagai berikut:

Perjalanan ruh manusia melalui tiga tahap:

1. Ketika ruh dalam alam kesendirin (*arwah mujarradah*)
2. Ketika ruh berinteraksi dengan jasad (*arwah mutasharrifah*) untuk meraih kesempurnaan duniawi dan ukhrawinya. Bentuk interaksinya seperti halnya hubungan antara pengendara dan kendaraannya, dan posisi ruh sama sekali tidak menyatu dan tidak menetap dalam tubuh. Berbeda halnya dengan ruh biologis (sel-sel senyawa) yang ada dalam setiap makhluk hidup.
3. Ketika ruh terpisah dari tubuh (*arwah mufariqoh*) saat kematian, namun ia masih akan tetap berinteraksi lagi dengan tubuh pada saat kebangkitan, pengumpulan (*khasyr*), pengadilan (*mi-zan*), pengelompokan ke surga atau neraka (*nasyr*).
4. Ruh orang-orang yang sempurna dalam spiritualitasnya, memi-liki tiga eksistensi dan potensinya.

---

15 Muhyiddin Irbily, *Tafrikh al-Khâtir fi Manâqib Syaikh 'Abd al-Qadir*, Mustaha Bab al-Halaby, 1328 H.

Menjelma secara material baik sebelum berinteraksi dengan tubuh, seperti halnya yang terjadi pada ruh Sayyidina Ali bin Abi Thalib ketika membebaskan Salman al-Farisi dari terkaman binatang buas. Demikian juga ketika ruh berinteraksi dengan tubuh dan sesudah ia terpisah dari tubuhnya, seperti penjelmaan orang-orang sempurna (*al-mursyid al-kamil*) kepada para pecintanya dan kepada para muridnya dalam keadaan terjaga melalui kontak bathin (*rabithah*) maupun ketika ia dalam keadaan tertidur melalui mimpi. Mereka bisa berdialog dan memberi petunjuk kepada para murid-muridnya. Fenomena lain dari ruh orang yang demikian, bisa menjelma menjadi beberapa person pada waktu yang bersamaan di dalam ruang dan tempat yang berbeda. Seperti yang terjadi pada Qadlib al-Ban al-Maushily sebagaimana dicerita oleh kitab-kitab mereka. Kejadian ini bisa juga terjadi pada setelah ruh mereka terpisah dari jasad, seperti halnya Rasulullah Saw. saat malam Mi'raj melihat ruh para Nabi di langit dan shalat bersama mereka di Bait al-Maqdis.

Ruh beraktivitas dalam jasad agar jasad bisa merefleksikan diri menjadi ruhaniyah yang bercahaya (*ruhaniyah nuraniyah*). Seperti yang terjadi pada jasad Nabi Muhammad Saw. karena asal penciptaan beliau berasal dari nuraniyah dan ruhaniyahnya berasal dari rahasia alam malakut (*sirru malakutiyu*) sehingga oleh karenanya beliau tidak terlihat bayangannya sendiri di muka bumi, baik di pagi hari maupun sore harinya. Demikian juga jasad Bilal dan Uais Qarny seperti adanya, sebagaimana diriwayatkan dalam *Kitab Muntakhab Kanzul 'Umal* dari Abu Hurairah ra.

Bahwasanya Rasulululllah Saw. bersabda, Wahai Bilal! Ceritakan padaku amalan yang paling engkau andalkan manfaatnya dalam Islam, karena aku tadi malam mendengar gerak sandalmu di hadapanku di surga. Dia menjawab, “aku tidak melakukan amalan yang lebih aku harapkan kecuali bahwa setiap aku wudhu baik siang maupun malam, pasti aku melakukan shalat sunat dengan wudhu itu dengan sekemampuanku. Diriwayatkan juga dari Abdullah bin Buraidah ia berkata: bahwa Rasulullah Saw. berkata, “Surga ditampakkan kepadaku, dan aku melihat istri Abu Thalhah di dalamnya (Ummu Sulaim), kemudian aku mendengar suara sandal dihadapanku, ternyata ia adalah Bilal”. Dalam riwayat Jabir Rasulullah bersabda, “aku masuk surga lalu aku mendengar suara sandal, maka aku Tanya, “Suara apa ini”? Mereka menjawab, “Itu suara sepatu al-Ghamisha binti Milhan”.

Tertulis dalam sebagian catatan guru sufi, Rasulullah Saw. melihat dari jarak yang sangat dekat sekitar dua meter seorang laki-laki duduk di tempat yang mulia di hadapan Allah Swt., dengan berselimut seluruh tubuhnya. Maka aku cemburu dan berkata, Wahai Tuhanku ini tempat yang terhormat, siapa laki-laki ini? Maka terdengarlah suara dari (arah) Allah Swt., ini adalah Uais Qarny, ia istirahat setelah tujuh puluh tahun dan ia meminta kepada-Ku agar Aku menyembunyikan dan merahasiakannya, maka Aku mencintainya.

Ruh berinteraksi dengan benda-benda materi yang mewujud dalam bentuk yang lembut (*jism lathif*). Terkadang hal ini dilakukan oleh para malaikat dan jin seperti yang terjadi pada penampakan singgasana

Bilqis ketika Nabi Sulaiman memintanya agar singgasananya dihadirkan di hadapannya. Sebagaimana di ceritakan dalam al-Qur'an dalam sekejap mata singgasana itu muncul di hadapan keduanya. Kehadiran singgasana secara proses material nampaknya tidak mungkin bisa terjadi, kecuali hal itu dilakukan oleh potensi *jims lathif* yang berinteraksi melalui doanya Ashaf bin Barkhiya As., atau atas kerja ruhaniyahnya.

Ketahuilah bahwa emanasi ruh sempurna (yakni ruh orang-orang yang telah disempurnakan) merefleksi dalam tiga bentuk:

1. Memberikan pengajaran di alam lahir melalui perkataan dan berhadapan (tatap muka) seperti biasa dalam pengajaran umum.
2. Tidak melalui menampakkan fisik, akan tapi proses pengajaran terus berjalan antara si pendidik dan yang di didik, seperti halnya pengajaran Nabi Muhammad Saw. terhadap Uais al-Qarni yang juga hidup sezaman, tapi ia dengan Nabi tidak bertemu secara fisik. Bentuk pendidikan ruhani yang juga tidak terjadi melalui pertemuan jasad fisik antara Imam Ja'far al-Shadiq terhadap Abu Yazid yang berjauhan dalam kurun waktu kehidupannya, namun antara keduanya terjadi proses penyampaian pengetahuan. Begitu juga pendidikan Nabi Muhammad Saw. kepada umatnya setelah beliau tiada.
3. Bentuk pendidikan melalui mimpi, sebagaimana biasa dilakukan oleh ruh-ruh suci terhadap mereka-mereka yang dikehendaki Allah Swt.

Dengan demikian para ulama tasawuf menyebut dua model komunikasi ruhani yakni jenis kedua dan

ketiga (tarbiyah ruhaniyah tanpa *muwajahah* dan *musyafahah* serta pendidikan ruhani melalui mimpi) disebut pendidikan ruhani melalui Emanasi Barakah (*faidl al-barakah*).

Pendidikan terhadap Ruh yang masih di alam kesendiriannya, contohnya seperti ruh Nabi Muhammad Saw. memberikan pengajaran kepada ruh para nabi. Pengajaran demikian dinamakan dengan *tarbiyaturruh*.

Pada dasarnya bentuk pendidikan ruhani yang sempurna adalah adanya keselarasan yang hakiki antara pendidik dan yang dididiknya. Keselarasan yang sempurna dicirikan oleh adanya tiga aspek, yakni dengan melaksanakan dan merasakan (*al-qidam*), dengan ucapan atau tutur kata yang benar (*lisan al-shidq*) dan dengan hati yang benar (*al-qlb al-shadiq*).

Al-qidam yakni melaksanakan dan merasakan seluruh perjalanan ruhaninya dengan berpedoman pada etika tasawuf dan perjalanan suluk si salik dalam rangka mengembangkan akhlak, ibrah dan maqamat jiwa, qalb, ruh, sirr, khafi, dan akhfa.

Lisan al-shidq adalah istilah penanaman kesempurnaan terhadap para pencari kebenaran ruhani dengan sejumlah pengetahuan sebagaimana yang Allah Swt. ajarkan melalui wahyu, ilham dan melalui pendengaran ajakan dari Allah atau dari para malaikat-Nya atau dari mereka yang memiliki penuturan yang benar (para mursyid). Mereka para mursyid tersebut, perkataannya benar, syafaatnya telah diterima, doa-doa-nya terkabul, ilmunya menapaki jalan kebenaran, menjauhkan kebathilan, menyingkapkan berbagai rahasia makna, kata-katanya

terbukti, talqinnya bisa menembus dan mengantarkan kepada *al-mathlub al-haqiqy* (Allah Swt.). Ia telah dianugrahi oleh karamah seperti itu.

Al-qolb al-shadiq bisa dipahami dengan dua pengertian: (1) Yakni tersingkapnya berbagai peristiwa yang ghaib dan yang nampak di dalam hati orang yang sempurna dan disempurnakan oleh Allah Swt., yang tergambar secara jelas baik dalam keadaan terjaga maupun melalui mimpinya. Hal demikian karena kapasitasnya sebagai insan kamil sehingga ia memiliki kemampuan untuk menangkap fenomena kegaiban tersebut. (2) Yakni terkuasainya makna-makna hakiki tentang sesuatu yang tidak bisa dijelaskan dalam bahasa ilmiah. Dalil naqli tentang hal ini sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur’an: *ma kadzaba al-fuadu ma ra’a*; hati nurani tidak akan membohongi apa yang terlihat dalamnya. Ayat berikutnya: *fa awha ila ‘abdihi ma awha*, maka Allah mewahyukan kepada hamba-Nya apa pun yang akan Ia wahyukan.

Mengetahui penjelasan tentang fenomena ruhani orang-orang sempurna di atas, cukup untuk menghilangkan keraguan dan kebimbangan orang-orang yang lemah keyakinannya ketika mendengarkan manaqib para awliya Allah.

G. **Penutup**

Demikianlah beberapa persoalan penelitian yang seringkali dialami para peneliti ketika menentukan potret yang hendak digunakan saat mengamati objek yang ditekuninya. Dalam kaca mata fenomenologi, objek penelitian sebaiknya tidak lagi disebut sebagai

“objek penelitian”, namun harus dipandang sebagai sesuatu yang lebih manusiawi dan lebih hidup (*humanities*, humaniora) dalam memberikan kontribusi pengetahuan kepada peneliti. Sehingga harus diperlakukan sebagai “subjek penelitian”, bukan dipandang sebagai “objek”. Karena keberadaannya yang akan mengantarkan pada objektivitas sebuah penelitian.

Namun demikan, sebenarnya belum ada kata final bagi para sejarawan dalam menggambarkan “tentang sesuatu” atau “objek sejarah”, mengingat penjelasan sejarah selalu berangkat dari sejarawan sendiri dengan berbagai multi interpretatif-nya. Namun pesan moral dari pemikiran fenomenologi ini, adalah untuk membekali kepada para sejarawan agar tidak melakukan interpretasi dan rekonstruksi seenaknya terhadap apa yang dikajinya. Semoga.

Daftar Pustaka

Adam Kuper and Jessica Kuper. 2001. *The Social Science Encyclopedia*, Routledge USA.

Carr, Edward Hallet. 1976. *What is History.* London: Penguin Paper Back.

Hasan al-Syârqawy. 1987. *Mu’jam Alfâdl al-Shûfiyyah*. Kairo: Muassasah Mukhtâr.

Ibn Taymiyah. 1990. *Majmu’ al-Fatawa*, Juz 8-10. Dār al-Fikr.

Kuntowidjoyo. 2008. *Penjelasan (Explanasi) Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Muhyiddin Irbily. 1328 H. *Tafrikh al-Khâtir fi Manâqib Syaikh ‘Abd al-Qôdir*. Mustaha Bab al-Halaby.

Nadel, H. (ed.). 1965. *Studies in the Philosophy of History: Selected Essays from History and Theory*. New York: Harper Torchbooks.

Quentin Lauer. 1959. *Phenomenology: Its Genesis and Prospect*. New York: Harper and Row.

HISTORIOGRAFI KETOKOHAN DALAM PENGUATAN MADZHAB FIQH

Dr. Ajid Thohir

Kajian historiografi memberi kontribusi penting untuk memahami dinamika kultural dan intelektual masyarakat Islam masa lalu. Kecenderungan munculnya tema-tema ketokohan dan seberapa banyak karya tersebut bermunculan, haruslah dipahami sebagai sebuah karakter ideologis yang menempatkan pentinggya posisi tokoh dalam sejarah Islam. Hubungan antara sebuah karya dengan dinamika kultural pada setiap ruang dan waktu, mencerminkan masing-masing karya sejarah semakin syarat dengan muatan kepentingan kultural yang sangat kompleks. Studi ketokohan dalam historiografi Islam, menempati posisi strategis terutama dalam penguatan dan pembentukan madzhab-madzhab di dunia Islam, khususnya dalam bidang fiqh dan tashawuf. Studi ketokohan tidak hanya sebatas pada bentuk sîrah, thabaqat, tarjamah, ansâb, namun yang paling fenomenal adalah munculnya studi ketokohan yang mengarah pada bentuk hagiografi (manâqib), sebuah kajian yang menempatkan seseorang sebagai tokoh puncak intelektual dan spiritual dalam dunia keagamaan. Kitab Manaqib merupakan simbol dalam ikatan madzhab dan membentuk kohesivitas psikologis bagi para pengikut madzhabnya.

A. Pendahuluan

Perkembangan historiografi di dunia Islam, telah menunjukkan dinamika yang sangat kompleks dan dinamis. Kenyataan ini telah dibuktikan oleh

munculnya sejumlah karya sejarah Islam dengan berbagai jenis variasi, model, tipe, wujud, bentuk dan karakter isinya[1]. Realitas keragaman ini didorong oleh adanya berbagai motif dan latar belakang sosio-kultural dan struktur ideologi tertentu yang mempengaruhi para penulis sejarah. Momentum kemunculannya bisa saja akibat kondisi dan situasi tertentu serta isu-isu yang mendominasi, atau oleh kualitas intelektualitas sejarawan pada saat melakukan proses perwujudannya.[2]

Studi ketokohan pada berbagai karya sejarah Islam (historiografi Islam), merupakan salah satu cara yang cukup efektif untuk mengukur kreativitas dan kesadaran kultural masyarakat dalam memahami dan mengapresiasi kehidupan ketokohan keagamaan (madzhab) pada masa lalunya. Melihat berbagai model wujud tulisan sejarah tokoh, dan mengklasifikasi bagaimana bentuk, corak, struktur isi dan keunikannya adalah sesuatu yang sangat memungkinkan untuk

---

1 Wustenfeld, sarjana Jerman yang ahli di bidang pernaskahan sejarah, telah melakukan identifikasi dan pengumpulan sejak tahun 1882 M tentang banyaknya naskah sejarah di dunia Islam. Pada Millenium Pertama saja telah muncul tidak kurang dari 590 jenis karya, semua naskah sejarah tersebut telah memiliki berbagai tipe –berikut dengan karakter perbedaannya. Naskah-nakah sejarah itu terbagi ke dalam berbagai area, dari mulai Persia dan Turki sebagaimana yang telah disurvey oleh C. A. Storey (1935) dan F. Babinger (1927), juga sampai ke wilayah paling Barat warisan dunia Islam di Spanyol sebagaimana hal yang sama yang dikumpulkan oleh F. Pons Boigues pada tahun 1889. Penelitian yang dilakukan sejak tahun 1898-1902 oleh C. Brockelmann secara keseluruhan akhirnya dibukukan dalam karyanya *Geschicte der Arabischen Litteratur* (GAL) Franz F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1968), hlm. 3-4.

2 W. H. Walsh, *Philosophy of History An Introduction*, (New York: Harper Torchbooks, 1967), hlm. 99-116.

mengerti dan memahami sejauhmana sebuah kecenderungan dan keberadaan intelektualitas seseorang mengisi dan mewarnai corak-corak komunalitas keagamaannya. Perkembangan tulisan keagamaan baik berupa teks doktrin (kalam, fiqh dan tasawuf) maupun studi ketokohannya, setidaknya dapat mewakili dan memposisikan diri dalam pengembangan historiografi Islam secara umum, dan memiliki korelasi yang sangat kuat terhadap realitas pembentukan komunalitas berbagai madzhab.[3]

Mengkaji secara akademik tentang model-model studi ketokohan dalam historiografi Islam, merupakan salah satu upaya untuk mengetahui realitas yang sesungguhnya bagaimana arti, posisi, signifikansi dan keberadaan seorang tokoh dalam sejarah, serta memahami seberapa besar nilai dan apresiasi sejarawan terhadap studi ketokohan dalam dunia Islam. Berikut ini adalah tulisan yang ingin mencoba memetakan bagaimana arah dan model perkembangan studi ketokohan dalam historiografi Islam.

B. Ruang Lingkup Kajian Historiografi Islam

Dari segi bahasa, kata “historiografi“ mengandung selain arti penulisan sejarah,[4] tulisan sejarah,[5] juga mengandung arti tentang sejumlah literatur yang

---

3 Sayyid Abdul Aziz Salim, *al-Tậrikh wa al-Muarrikhũn*, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-‘Arabiyyah, t.th.), hlm. 75-96.

4 William Morris, *et al.* (ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1979), vol. 1, hlm. 625.

5 James A. H. Murray *et al.* (ed.), *The Oxford English Dictionary* (Oxford: The Clarendon Press, 1978, hlm. 305.

berkait dengan ilmu sejarah.[6] Dalam pengertian yang lebih populer atau tinjauan kekinian, para ahli sejarah mengenalkan pengertian historiografi lebih cenderung untuk mengarah pada dimensi keilmuan yang memberikan gambaran tentang berbagai model karya sejarah. Nisar Ahmed Faruqi mendefinisikan secara khusus,[7] *"historiography is the science of committing anecdotes and their causes to writing with reference to the time of their occurance".* Dalam pada itu pula, Badri Yatim mengartikan historiografi Islam dengan mengartikan penulisan sejarah Islam, yang didahului oleh penelitian terhadap peristiwa-peristiwa di masa silam.[8]

Beberapa pakar seperti H. A. R. Gibb[9] dan F. Rosenthal, tampaknya lebih senang untuk menyebut historiografi muslim daripada historiografi Islam, namun dalam realitasnya kedua sebutan itu terkadang digunakan dua-duanya. Dalam karyanya Rosenthal telah memberi judul *A History of Muslim Historiography,* namun Nisar Ahmed Faruqi terkadang menyebut historiografi muslim dengan sebutan *Arabic Historiography* atau historiografi Arab untuk pengertian yang lebih luas lagi, terutama ketika menghubungkannya dengan aspek-aspek penulisan

---

6 Morris *et al.* (ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1979), vol. 1, hlm. 625.

7 Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography* (Delhi: Idarah-I Adabite Delhi, 1979), hlm. 2.

8 Badri Yatim, *Historiografi Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 5-6.

9 Hamilton A. R. Gib, *Studies on The Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1968, hlm. 108.

sejarah pra-Islam di dunia Arab,[10] atau mengkait-kannya dengan berbagai model penulisan sejarah yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahan peng-ungkapan laporannya.

Secara terminologis Rosenthal juga menyebutkan bahwa historiografi Islam adalah karya sejarah yang ditulis oleh penganut agama Islam dari berbagai alirannya.[11] Sedangkan H. A. R. Gibb menyamakan pengertian historiografi Islam dengan ilmu *al-tarikh*, yang dalam literatur Arab mencakup bentuk *analitic* (kronologis) maupun biografis.[12] Dengan demikian, Rosenthal lebih menekankan pengertian historiografi Islam sebagai sebuah studi terhadap berbagai karya sejarah Islam, sedangkan H. A. R. Gibb lebih menekankan bahwa pengertian historiografi Islam sebagai ilmu *al-tarikh*, yakni menyangkut aspek-aspek metodologi penulisan sejarah Islam. Sekalipun demi-kian, kedua pandangan ini nampaknya tidak perlu dipertentangkan karena antara keduanya masih tetap memiliki keterkaitan dan memiliki hubungan antara kajian sejarah dan model-model penulisannya. Oleh karena itu historiografi Islam adalah studi yang me-nyangkut dengan berbagai ilmu sejarah dan karya sejarah dalam kaitannya dengan hal-hal yang menyangkut berbagai hasil tulisan yang diciptakan oleh kaum muslimin dalam menggambarkan aktivitas manusia dalam setiap ruang dan waktunya.

---

10 Faruqi, *Muslim Historiography*, hlm. 1-7.

11 Rosenthal, "Islamic Historiography", dalam David L. Sills (ed.) *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. v (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972), hlm. 407.

12 Hamilton A. R. Gibb, *Studies*, hlm. 108.

Historiografi sebagai bagian dari ilmu sejarah modern, tampaknya menjadi sesuatu yang sangat penting untuk dapat diposisikan secara akademis karena posisi dan status keilmuannya yang begitu besar dalam memberi kewenangan dalam dan untuk melihat, membandingkan bahkan menilai berbagai karya penulisan sejarah. Posisi studi ke arah ini menjadi semakin penting apalagi ketika ia dihubungakan dengan perkembangan mental dan intelektual kaum muslimin dalam memahami dan menyikapi serta membangun kesadaran pada masa lalunya. Berbagai karya dan tulisan sejarah merupakan sebagai satu-satunya wujud dari semua bentuk ekspresi kesadaran terhadap masa lalu. Apalagi bila mengingat bentuk penulisan sejarah adalah puncak dari totalitas keilmuan setiap sejarawan,[13] yang di dalamnya merangkum semua gagasan, proses, metodologi, tema, semangat, ideologi dan sebagainya yang menjadi pilihan dari seluruh kemampuan dan tanggungjawabnya sebagai ilmuwan. Sebab apa yang dituliskannya itu merupakan refleksi dari kemampuannya dalam menangkap dan memahami berbagai peristiwa sejarah yang betul-betul pernah terjadi (*histoire-realite*), baik pada diri individu maupun sosial kolektif.

Manfaat dari kajian historiografi akan mempermudah dalam menyoroti isi filosofis dan teoritis dari penelitian dan karakter setiap penulisan sejarah, termasuk pandangan hidup (*weltanschauung*)

---

13 Taufik Abdullah, Sejarah dan Historiografi dalam *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif* (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. xv.

dari setiap sejarawan. Karena historiografi memiliki karakter yang berbeda-beda menurut negerinya, masanya, kepribadiannya serta komunitasnya[14]. Mempelajari historiografi tidak terlalu banyak menuntut aspek-aspek substantif-faktual dari proses sejarah, tapi lebih mengutamakan dan memusatkan perhatiannya terhadap pikiran-pikiran historis dalam konteks kultural penulisannya. Sehingga hasilnya diharapkan akan mempertinggi kemampuan penstudi dalam membuat pandangan (*self-reviewing*) dan perbaikan (*self-correcting*) serta menaruh perhatian pada setiap karya yang dikajinya.[15]

Dari sekian banyak karya-karya historiografi di dunia Islam, termasuk warna, corak dan model serta karakter yang muncul, tentunya sangat mencerminkan situasi karya tersebut dibuat. Karena kecenderungan penulis sangat ditentukan dan dipengaruhi oleh situasi zaman dan lingkungannya. Beberapa karya biasanya muncul sebagai bentuk kegelisahan intelektual dan respons si penulis terhadap situasi zaman, kondisi sosial setempat atau karena tuntutan orang-orang di sekitarnya. Sehingga secara keseluruhan antara penulis dan lingkungannya sangat kuat dan bertanggungjawab dalam membentuk corak dan karakter sebuah tulisan.[16]

---

14 Raymond Aron, *Introduction to the Philosophy of History* (New York: Doubleday Anchor, 1961), hlm. 282.

15 Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia Suatu Alternatif* (Jakarta: Gramedia, 1982), hlm. 14-15.

16 Menurut Muhammad bin Shamil al-Sulmy secara umum objek kajian sejarah Islam ialah kajian sejarah yang dimulai tentang realitas keagamaan dan keyakinan sebelum melahirkan organisasi dan gerakan politiknya. Karena keyakinan Islam sebagai sesuatu

C. Posisi Ilmu Tarikh sebagai Ilmu Agama

Dalam tradisi keilmuan Islam, ilmu sejarah (*al-târikh*) telah dikategorikan sebagai bagian dari ilmu-ilmu keagamaan (*ulŭm al-dỉniyyah* atau *ulŭm al-naqliyyah*) karena pada awal pertumbuhannya terkait erat dengan perkembangan ilmu hadits.[17] Sebelum munculnya kesadaran akan pentingnya hadits sebagai salah satu sumber dari ajaran Islam, kaum muslimin belum begitu mempedulikan arti penting dan manfaat pendokumentasian dan catatan tentang prilaku keseharian Nabi Muhammad Saw. dalam mempraktekkan nilai-nilai kewahyuan di tengah-tengah umatnya. Seluruh informasi tentang masa lalu hanya cukup diceritakan para rawi atau didengarkan saja pada mereka yang kebetulan membutuhkan penjelasan atau kebetulan menanyakan mengenai bagaimana Nabi Muhammad Saw. Melakukan atau memutuskan sesuatu masalah.

Selanjutnya, meskipun pada mulanya praktek mengumpulkan hadits-hadits nabi Muhammad Saw. untuk kepentingan dan keperluan kegiatan agama --saat meriwayatkan segala tindakan dan perbuatan Nabi Muhammad Saw. atau yang biasa disebut takhrij hadits atau *atsar* sebagai dasar hukum Islam--, maka dengan serta merta kegiatan ini bagi para ulama bisa

yang dapat menggerakan dan menumbuhkembangkan bagi munculnya kekuatan lain seperti ekonomi, pendidikan, pemerintahan dan manajemen temasuk politiknya. Muhammad bin Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah al-Tậrikh al-Islậmy* (Riyadh: Dậr al-Risậlah, 1986), hlm. 6-7.

17 Yusri Abd al-Ghani, *Mu'jam al-Muarrikhin al-Muslimin* (Kairo: Dar Turats, 1998), hlm. 1.

dijadikan sebagai praktek dalam melakukan kajian sejarah secara kritis. Seluruh informasi hadits tentang perbuatan Nabi Muhammad Saw. termasuk juga para sahabat yang berpartisipasi di dalamnya, bagi para tabiin atau tabi'it-tabi'in dan seterusnya yang ingin mengetahui dan kelak akan mengikutinya, adalah realitas dari bentuk kesadaran sejarah yang luar biasa. Karena mereka meyakini bahwa hadits-hadits Nabi Muhammad Saw. merupakan nilai kewahyuan kedua yang saat itu masih berserakan dan berada di mana-mana seiring para sahabat dan tabi'in yang banyak migrasi ke berbagai wilayah di luar Makkah dan Madinah, yang tentunya keseluruhannya harus dikumpulkan secara selektif.[18] Inilah zaman yang mengawali tradisi tulis-menulis dalam pengumpulan hadits (*diwān al-hadīts*). Karena semua kumpulan informasi masa lalu yang terjadi pada diri Nabi Saw. dan para sahabatnya tersebut, akan dijadikan dasar dan pijakan bagi praktek keagamaan oleh mereka dan generasi berikutnya secara menyeluruh.[19]

Kesibukan kaum muslimin dalam mengumpulkan sejumlah riwayat dan sanad yang mengantarkan pada berbagai informasi keislaman, melatarbelakangi awal kemunculan penelitian sejarah secara sungguh-sungguh. Penelitian dan pengetahuan sejarah pada akhirnya secara terpisah menjadi ilmu tersendiri yang tugas pokoknya bisa melengkapi pengumpulan hadits dan kajian tafsir. Para intelektual saat itu sangat membutuhkan penjelasan tentang tempat dan peristiwa

---

18 Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 134.

19 Badri Yatim, *Historiografi Islam*, hlm. 158-159.

yang berkaitan dengan turunnya ayat-ayat al-Qur'an atau sebab-sebab lahirnya sebuah hadits. Mereka kemudian mengumpulkan seluruh informasi tentang kenabian, prilaku dan interaksi antar sahabatnya dalam kajian yang lebih khusus lagi dalam bentuk sirah nabawiyah. Bahkan dari materi-materi Sirah Nabawiyah sebagian telah berfungsi pula bukan hanya untuk mengetahui perjalanan kehidupan nabi Muhammad Saw., tapi juga untuk mengukur masalah-masalah yang berkaitan dengan hal-hal yang menyangkut bidang fiqh, hadits, siyasah sampai hal-hal yang berkaitan dengan kajian sanad dan rawi sebagai penyambung informasi keislaman. Mereka dituntut pula untuk bisa membedakan mana rawi dan matan (isi informasi) yang kuat dan lemah. Untuk mengkaji lebih detil tentang aspek-aspek para rawi dan sanad yang sambungannya, mereka kemudian mengelompokkan para rawi tersebut dalam kelas-kelas generasi yang disebut *thabaqật.* Mereka menciptakan karya historiografi jenis *kitab thabaqật* untuk menampung informasi tentang rawi, baik tentang gambaran kehidupannya maupun berbagai prestasi dan perilakunya.[20]

Dari seluruh kegiatan ilmiah tersebut, pada akhirnya mereka dapat menemukan dan merumuskan secara metodologis aspek-aspek penting yang bisa

20 Untuk selanjutnya, belakangan karya sejarah model *thabaqat* ini pada akhirnya berkembang pesat dengan masing-masing tema keilmuan dan keahlian. Seperti sejarah kelompok ahli-ahli tafsir (*thabaqật al-mufassirîn*), para penyair (*thabaqật al-syu'arậ*), para medis (*thabaqật al-uthabậ*), ahli bahasa (*thabaqật ahl al-lugah wa al-nuhật*) dan lain-lain. Lihat: Jurji Zaidan, *Târîkh Adâb al-Lughah al-'Arabiyyah* juz 1-4, Dâr Fikr, 1996.

mendeteksi tentang berbagai informasi dan fakta-fakta sejarah (*al-khabar*) yang bisa dipertanggungjawabkan kebenaran atau keshahehannya. Secara realistikk, penemuan tentang metode yang bisa menjamin kualitas tentang informasi atau khabar tersebut kemudian disebut *ulūm al-hadīts* yang meliputi; *'ilm al-rijăl, ilm al-matan, ilm al-jarh wa al-ta'dỉl, al-thabaqăt,*[21] dan sebagainya. Dengan demikian, munculnya ilmu sejarah (*al-târikh*) di dunia Islam secara umum bisa dipastikan dan didasari oleh adanya perkembangan ilmu hadits.[22]

---

21 Aspek-aspek dari *ulûm al-hadîts* yang begitu banyak itu, nampknya sebagai upaya serius dari para ulama periode klasik dalam menelusuri dan mencari berbagai informasi kewahyuan yang disandarkan dari sabda-sabda Nabi Muhammad Saw. Informasi tersebut berserakan di antara para sahabat, kemudian turun pada para tabi'in dan tabi'it-tabi'in dan seterusnya yang selanjutnya disebut sebagai rawi (periwayat). Sehingga validitas, kredibilitas serta objektifitas tentang informasi materi (matan hadits) yang disampaikan oleh sumber atau para rawi hadits tersebut sangat diutamakan. *Ilmu rijậl* adalah ilmu yang menyelidiki tentang kredibilitas seorang perawi hadits. *Ilmu matan* adalah ilmu yang menyelidiki secara khusus isi informasi, mutu dan kualitas serta maknanya apakah selaras dengan nilai-nilai kewahyuan atau syari'at yang ada atau tidak, termasuk dari segi-segi bahasa yang disandarkan pada gaya bahasa Nabi Muhammad Saw. *Ilm Jarh wa Ta'dỉl*, adalah yang mengkritisi secara detil orang-orang yang akan dijadikan rawi hadits, termasuk kelompok orang-orang yang dianggap diragukan sebagai ahli hadits, orang-orang pelupa, ragu-ragu, lemah hafalan, suka berdusta atau mengarang cerita. *Thậbaqật* adalah ilmu yang menyelidiki tingkatan dan status seseorang dalam kategori zaman, karakter atau profesi dan sebagainya. Relasi ilmu sejarah dan hadits telah dipaparkan oleh al-Sakhawy (w. 1494 M.) dalam karyanya *I'lận bi al-Taubĭkh liman Dzamma Ahl al-Tawărikh*. Lebih detil mengenai ulumul hadits lihat pula T. M. Hasbi Ash Shidieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).

22 Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, hlm. 185-186.

Perkembangan ilmu sejarah (*al-tărikh*) sebagai disiplin ilmu pada periode ini belum bisa dinyatakan secara khusus terpisah sebagaimana tafsir, hadits, fiqh, kalam, dan sebagainya. Akan tetapi produktivitas karya dan penggunaannya sangat terasa sebagai ilmu bantu, dan begitu penting dalam membantu menemukan pemahaman keislaman. Oleh karena itu, posisi ilmu tarikh pada periode awal masih identik dengan prosa atau sya'ir yang bisa menjelaskan aspek-aspek tertentu dari permasalahan keagamaan maupun persoalan-persoalan hukum secara khusus, dan ia merupakan ilmu yang sangat banyak faidah dan manfaatnya.[23] Periode transmisi ilmu-ilmu Yunani ke dunia Islam, nampaknya tidak memberi dampak sama sekali bagi pengembangan model-model studi sejarah di kalangan para sarjana muslim saat itu, sehingga bisa dikatakan sejarah merupakan bentuk ilmu pengetahuan asli dunia Islam atas dorongan ilmu hadits dan tafsir al-Qur'an serta warisan klasik Arab. Karena para ahli sejarah Islam sepakat bahwa istilah *ilm al-tărikh* atau historiografi Islam, betul-betul berangkat dan berakar dari tradisi khabar yang biasa berkembang di kalangan masyarakat Arab sebelum Islam, atau yang biasa dikenal *ayyăm al-'Arab*, yakni cerita peristiwa (peperangan) suku-suku mereka.[24] Namun pada perkembangan berikutnya sejarah mendapat perhatian khusus dalam disiplin ilmu keis-

23 Al-Muhyi al-Kậfiyaji, "al-Mukhtashar fi 'Ilm al-Tậrikh", dalam 'Izzuddin 'Aly, *Dirâsât al-Naqdiyyat fi al-Mashâdir al-Târikiyyat* (Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th.), hlm. 15-16.

24 Hussain Nashshar, *Nasy'at al-Tadwỉn al-Târikhy 'Inda al-'Arab* (Kairo: Maktabah al-Mishriyah, t.th.), hlm. 6-7.

laman, baik untuk kepentingan karena berkait dengan ilmu tertentu seperti *asbăb al-nuzŭl* bagi studi teks-teks al-Qur'an maupun *asbâb al-wurŭd* bagi studi teks-teks hadits Nabi Saw.[25]

Dengan demikian, ada dua faktor penting yang mendukung bagi berkembangnya penulisan sejarah di dunia Islam atau sesuatu yang melatarbelakangi gerakan tumbuhannya historiografi Islam saat itu. Pertama, akibat dorongan al-Qur'an yang menekankan penting belajar sejarah, termasuk al-Qur'an secara langsung telah mencontohkan berbagai penulisannya dan memberikan informasi tentang sejarah masa lalu umat manusia berikut tokoh-tokoh yang ada di dalamnya. Kedua, karena ditunjang oleh lahirnya ilmu hadits. Motivasi untuk mengenal dan mengetahui secara detil pola dan prilaku Nabi Muhammad Saw. bersama sahabat-sahabatnya dalam mengaplikasikan ajaran al-Qur'an, secara tidak langsung mendorong para ulama

---

25 Menurut Hussain Nashshar tradisi penulisan sejarah Islam awal berkembang dari dua arus. Pertama, arus lama yakni kelanjutan dari cerita-cerita khayal dan folklore Arab yang disampaikan oleh narator-narator yang berpindah-pindah dari Arab Utara dalam bentuk *al-ansậb* dan *al-ayyậm*, dan cerita tentang raja-raja Arab Selatan serta riwayat penaklukan mereka. Biasanya arus lama ini berbentuk syair. Kisah-kisah mereka tidak didasarkan pada penanggalan kejadian, dan antar peristiwa tidak menggambarkan hubungan. Kedua, arus baru yakni gerakan penulisan sejarah yang dimunculkan oleh Islam yang didasarkan atas berita-berita yang otentik dan mendalam berbentuk sirah atau biografi yang didasarkan pada tradisi penulisan hadits. Informasi yang dikandungnya didapat dari hasil seleksi dan kritik. Meskipun demikian kenyataannya ada juga yang berupa khayalan tentang diri Rasul, akibat pengagungan kaum muslimin pada rasulnya. Para sejarawan mengumpulkan semua kisah tersebut dan menggabungkan serta menjelaskannya dengan beberapa ayat al-Qur'an. Hussain Nashshar, *Nasy'at al-Tadwỉn al-Târikhy*, hlm. 67-68.

keagamaan untuk terlibat langsung dalam kajian sejarah yang kritis. Dengan bekal lmu hadits pula mereka menjadikan metode kritik penulisan sejarah paling awal,[26] karena aspek-aspek metodologis di dalamnya sangat jelas dan lugas dalam menentukan objektivitas berbagai informasi masa lalu.

D. Perkembangan Historiografi Islam

Bagi sebagian sejarawan muslim, menuliskan berita tentang masa lampau seperti dijelaskan di atas, bukan hanya atas dasar tuntutan sosial keagamaan, tapi juga secara doktrinal teks al-Qur'an sendiri banyak memberi pengaruh yang cukup kuat. Bahkan teks suci mereka sendiri, al-Qur'an memberi contoh penulisan yang sangat realistik dalam menceritakan tentang banyak hal mengenai realitas kehidupan individual dan sosial pada masa lampau. Sejumlah surat dan ayat menceritakan peran dan prilaku mereka dan sejumlah aspek yang menyangkut pola dan tradisi kehidupannya. Semunya digambarkan secara konkrit dan realistik dalam al-Qur'an, baik menyangkut peran dan perilaku yang disenangi maupun yang dinilai sangat jelek atau kontoversial secara moral. Pola pengungkapan al-Qur'an terhadap semua peristiwa yang terdapat dalam kandungan al-Qur'an, direkam dan dijelaskan oleh ratusan ayat, ada yang dituliskan secara global ada juga sampai pada hal-hal yang sangat detil, semacam dialog, ungkapan hati, dan sebagainya. Seperti halnya kisah para Nabi, keluhan dan perasaan nabi Zakaria As. yang menghendaki

26 Badri Yatim, *Historiografi Islam*, hlm. 12-13.

generasi keturunan, dialog Musa As. dengan Fir'aun, kisah perjalanan Nabi Yusuf As. dan keluarganya, dan lain-lain, dijelaskan di dalam al-Qur'an.[27]

Dilihat dari perkembangan awalnya, sejarawan muslim generasi pertama yang melakukan kajian sejarah terutama tentang Sirah Nabi Saw., seperti peperangan dan penaklukan-penaklukannya semata-mata untuk kepentingan dan legitimasi para khalifah dalam menerapkan berbagai kebijakan *futûhiyyah* (penaklukan wilayah). Mereka para penulis sejarah awal itu di antaranya adalah Urwah bin al-Zubair (w. 712 M.) yang menulis *Sỉrah Nabawiyah*; Wahab bin Munabbih (w. 728 M.) yang menulis sejarah para penguasa Himyar; Ibn Syihab al-Zuhry (w. 742 M.) yang menulis tentang *Maghặzi* (peperangan Nabi Saw.); Ibn Ishaq (w. 768 M.) yang menulis *Sỉrah Nabawiyah*; dan Ibn Mikhnaf (w. 768 M.) yang juga aktif dalam melakukan kajian sejarah.[28] Meskipun karya-

---

27 Kajian khusus tentang historiografi sejarah dalam al-Qur'an mengenai sekira 90-an tema sejarah diungkap secara lengkap dalam karya bersama Muhammad Jad al-Maula, 'Ali Muhammad al-Bajawy, Muhammad Abu Fazl Ibrami dan Sayyid Syahatah. Para penulisnya menyadari pentingnya untuk memudahkan memahami historiografi dalam al-Qur'an. Karena banyak cerita dan peristiwa yang ada di dalam al-Qur'an tidak diceritakan secara utuh baik dalam kitab-kitab tafsir maupun kitab-kitab hadits. Maka untuk memudahkannya mereka susun dalam cerita yang utuh yang sumbernya secara keseluruhan sesuatu yang sudah ada dalam al-Qur'an. Lihat Muhammad Jad al-Maula *et al.* dalam *Qashash al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Jail, 1988), Imam al-Sya'rawy, *Qashas al-Anbiyā*, (Bairut; Dār al-Ilmiyah, 2009).

28 Namun menurut catatan Ibn al-Nadim dalam *al-Fihrasặt*, diduga mereka para pengkaji sejarah awal di antaranya Ziyad bin Abih (w. 53 H.), 'Abdullah bin 'Abbas (w. 68 H.), dan 'Ubaid bin Syuraih al-Jurhamy (w. 80 H.). Lihat: Hussain Nashshar, *Nasy'at al-Tadwỉn al-Târikhy*, hlm.12. Yusri Abd al-Ghani, *Mu'jam al-Muarrikhîn,* hlm. 8.

karya mereka tidak lagi dapat dijumpai saat ini, namun informasi dari keberadaan karya-karya itu masih terus diabadikan oleh para murid di belakangnya.

Bagi para sejarawan belakangan, inspirasi dari kisah-kisah al-Qur'an dan pemahaman bagi pentingnya menyimpan memori masa lalu, tampaknya telah menuntun pula dalam membangun beberapa teknik pengembangan model penulisan. Kedua model penulisan sejarah di atas, yakni model penulisan sejarah umum seperti sejarah kolektif sosial umat Islam, maupun sejarah individual, yakni studi ketokohan seseorang berupa biografi sahabat, thabaqat dan yang lainnya, pada akhirnya telah mengarahkan pada perkembangan model penulisan yang lebih khusus lagi tentang ketokohan, yakni karya yang lebih mengarah pada keunggulan seseorang dalam aspek moral dan spiritual atau karamahnya, yakni hagiografi.[29] Pola dan model penulisan yang disebutkan terakhir ini, pada akhirnya menjadi semakin menonjol dan menempati posisi penting dalam historiografi Islam.

---

29 Para penulis hagiografi (kitab manaqiba) belakangan, mencoba membentuk model baru dalam mengembangkan model penulisan sejarah individual dengan mengkhususkan pada aspek-aspek keunikannya. Misalnya kisah-kisah keajaiban yang menyangkut pada diri tokoh-tokoh yang ditulis al-Qur'an. Kisah Maryam, Lukman al-Hakim, Iskandar Dzulqarnain, Khidir As. dan sebagainya dengan berbagai keunikan karamahnya, tampaknya telah melatarbelakangi bagi kemunculan model penulisan khusus yang kelak disebut *Kitậb al-Manậqib*. Karena secara umum model-model penulisan sejarah telah dicontohkan sedemikian rupa dalam al-Qur'an. Lihat: Dr. Muhammad Khalafullah, dalam *al-Fannu al-Qashshiyu fi al-Qur'an al-Karîm* (Kairo: al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1957), hlm. 118-119.

Kitab Sîrah Nabawi, merupakan bentuk dan model penulisan sejarah individual paling awal dibuat dibanding dengan model penulisan sejarah yang bertemakan sejarah kolektif atau umum. Di tangan Ibn Hisyam (w. 824 M.) murid Ibn Ishaq (w. 768 M.), tradisi penulisan sirah begitu populer pada masanya. Hal ini berkait erat karena *Sirah Nabawy* yang dikembangkannya merupakan bagian penting dari tradisi penulisan hadits, karena informasi yang ditulisnya adalah sebagai bagian yang integral dari keseluruhan kehidupan Nabi Muhammad Saw. sebuah tolok ukur bagi kehidupan beragama (*uswah al-hasanah*, Q. S. al-Ahzab: 21).[30] Sedangkan model sejarah kolektif baru muncul belakangan terutama ditangan Imam Thabary (w. 923 M.) dengan *Târikh al-Umam wa al-Mûlûk*,[31] al-Tsa'laby (w. 1037 M.) dengan *Qashash al-Anbiyā* dan para sejarawan lainnya dengan berbagai model judul karyanya.[32]

Karya-karya berikut ini merupakan contoh dan model dari kompleksitas historiografi Islam yang mewakili corak karya sejarah, hadits, fiqh, kalam, tasawuf dan sebagainya. Semuanya dibutuhkan untuk saling bersinergi dalam memberikan informasi sejarah Islam yang benar. Menurut Imam Samsuddin al-Sakhawy,[33] upaya melakukan penulisan sejarah Islam

30 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 431-432.

31 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 544- 550.

32 Yusri Abd al-Ghani, *Mu'jam al-Muarrikhîn,* hlm. 12.

33 Syamsuddin al-Sakhawy, "al-I'lân bi al-Taubîkh liman Dzamma Ahl al-Târikh", dalam Muhammad Kamaluddin 'Izzuddin 'Aly, *Dirâsât al-Naqdiyat*, hlm. 38-43. Seorang sejarawan harus komprehensif dalam pengetahuannya, sehingga menurutnya para penulis sejarah harus tahu isi dari kitab-kitab yang telah dia

(klasik) yang baik, paling tidak harus bersumber dari karya-karya (klasik) berikut: *al-Mushannaf* karya Ibn Abi Syaibah (w. 849 M.), *Târikh wa shahîh* karya al-Bukhary (w. 870 M.), *Sunan* karya Abu Daud (w. 889 M.), *Murŭj al-Dzahab* karya al-Mas'udy (w. 956 M.), *al-Aghâny* karya al-Ishfahany (w. 967 M.), *Târikh al-Rusul wa al-Mulûk*, *Tafsir Jamĭ'al-Bayân* karya al-Thabary (w. 971 M.), *al-Shahâh fi al-Lughah* karya al-Jauhary (w. 1003 M.), *al-Sîrah* karya Ibn Faris (w. 1004 M.), *'Arâis al-Majậlis* karya al-Tsa'alaby (w. 1035 M.), *Tậrikh al-Baghdady* karya Khathib al-Baghdady (w. 1072 M.), *Ihya 'Ulūm al-Dỉn* karya al-Ghazaly (w. 1111 M.), *al-Mu'arrab min Kalậm al-A'jamy* karya Ibn Jawaliqy (w. 1145 M.), *al-Qawậid* karya 'Izzuddin Abdussalam (w. 1262 M.), *al-Rawdl*, *Thabaqật al- Fuqahậ* dan *Fadlậih al-Bathiniyyật* karya Nawawy (w. 1278 M.), *Thabaqật al-Syafi'iyyật* karya Taqy al-Subky (w. 1355 M.)

Dari sekian banyak tulisan sejarah yang telah dilakukan para sejarawan tersebut, baik dalam tema-tema khusus maupun umum, secara tidak langsung telah membentuk corak dan modelnya secara sendiri-sendiri. Model-model penulisan sejarah individual maupun sosial, secara metodologis kecenderungannya lebih banyak berkembang dalam bentuk corak penulisan ansab, sirah, tarjamah, thabaqat dan manaqib. Bahkan beberapa karya sejarah Islam yang berkembang sekitar antara abad ketiga Hijriyah (9 M.) sampai abad kesembilan Hijriyah (15 M.), telah menunjukkan karakter perbedaan yang relatif mencolok dari bentuk awalnya.[34] Jika pada masa awal

usulkan tersebut.

34 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 427.

tradisi penulisan sejarah seringkali mengikuti seleksi riwayat yang begitu ketat dengan pola dan standar ilmu hadits, maka pada periode berikutnya mereka melakukan penulisan sejarah dengan cara-cara yang lebih mudah dan longgar dalam menseleksi sumber-sumber. Para sejarawan belakangan biasanya berlaku pula sekaligus sebagai saksi sejarah terhadap objek yang sedang ditulisnya, atau paling tidak mereka hidup sezaman dan dekat dengan apa yang sedang dikajinya, sehingga nampaknya tidak lagi memerlukan beberapa kaidah ilmu riwayat yang ketat. Para penulis sejarah seringkali merangkap sebagai pelaku yang terlibat, misalnya sebagai sekretaris khalifah, sebagai wazir, tentara, atau orang yang terlibat secara langsung dengan perkawanan komunitasnya, seperti halnya para murid dalam sebuah perkumpulan madzhab tarekat sufi, fuqoha maupun ahli hadits. Semua itu semakin memudahkan untuk menuliskan apa saja yang ingin diungkapkannya,[35] sehingga produktivitas karya-karya sejarah semakin beragam dan berkembang lagi.

Karya monumental al-Dzahaby (673-748 H./w. 1347 M.), *Siyar A'lậm al-Nubalậ* yang terdiri dari beberapa jilid, bila dilihat sebagai sebuah model karya sejarah, mungkin menjadi bentuk tersendiri yang telah

---

35 Beberapa karya yang berkait dengan hal ini misalnya, *Sĭrah Ahmad Ibn Thŭlŭn* oleh Balawy, *Sĭrah Ahmad Ibn Thŭlŭn* oleh Ibn al-Dăyat, *Sĭrah al-Ikhsyĭdŷ* oleh Ibn Zawlaq, *Akhbăr al-Rădlŷ wa al-Muttaqŷ Billah* oleh al-Shŭlŷ, *Sĭrah Shalăhuddin* oleh Ibn Syadad, *Kităb al-Raudlatain fi Akhbăar al-Daulatain* (*al-Nûriyah wa Shalăhiyah*) oleh Abu yamah. Lihat Sayyidah Ismail Kasyif, *Mashădir al-Tărikh al-Islămy wa Manăhij al-Bahts Fĭh*, (Mathba'ah al-Sa'adah, 1976), hlm. 54.

merangkum banyak hal mengenai berbagai tokoh dari berbagai latar belakang profesi dan komunitas. Urutan tokoh-tokoh yang digambarkannya disusun berdasarkan urutan alfabetis huruf hijaiyah. Semula tujuan dari karya ini adalah untuk mempermudah dan melengkapi dalam studi ilmu hadits, khususnya dalam bidang *ilm al-rijâl*. Kemungkinannya dalam hal model rekonstruksi dan penulisannya, ia telah meniru gaya historiografi al-Zarkaly yang menyusun penjelasan tentang ensiklopedi pengetahuan umum (*al-A'lậm*) secara alfabetis.[36] Karya Abu al-Mawahib Imam al-Sya'-rany, *Kitab Thabaqật al-Kubra*, meskipun ia lebih muda dari masa periode al-Dzahaby nampaknya ia lebih senang menulis tokoh-tokoh sufi dengan model Thabaqat yang usianya lebih dulu dibanding model *siyar* (kumpulan *sirah*, biografi tokoh). *Thabaqật al-Kubra* karya Imam al-Sya'rany, lebih bersifat ekslusif atau lebih menghkhususkan pada biografi tokoh-tokoh sufi saja yang didasarkan pada periode kehidupan dan pikiran mereka masing-masing.

Munculnya kecenderungan para sejarawan dalam mengungkap secara detil aspek-aspek kepribadian seorang tokoh, keagungan akhlaknya, kehebatan karyanya, atau aktivitas kesehariannya, akhirnya secara langsung memberikan peluang baru bagi para peminat dan pengagum tokoh-tokoh madzhab untuk mempromosikan keberadaan tokoh yang dikaguminya secara lebih spesifik dalam berbagai kitab manaqib.

E. Beberapa Model Penulisan Sejarah Tokoh

36 Lihat pula karya al-Dzahaby, *Siyar A'lậm al-Nubala,* Juz 1-3 (Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 2004).

Ketokohan di dunia Islam, dalam batas-batas tertentu, sangat diapresiasi oleh mereka yang berada di bawahnya, yakni sebagai pengikutnya, muridnya, atau sebatas sebagai pengagumnya. Berikut ini beberapa model dan akar-akar tradisi penulisan sejarah tokoh dalam historiografi Islam, yang pada akhirnya sedikit banyak memberi pengaruh pada penulisan model kitab manaqib (hagiografi), sebagai sebuah model mutakhir dari studi ketokohan sejarah di dunia Islam.

1. Tradisi Penulisan Model al-Ansâb

Pengagungan terhadap keberadaan *nasab* (garis keturunan) merupakan tradisi Arab Jahiliyah yang diwarisi kaum muslimin dan menjadi cikal-bakal dalam mengembangkan tradisi ketokohan seseorang. Karena salah satu keberadaan status sosial seseorang terletak pada garis keturunannya. Bagi kebanyakan masyarakat Arab, kebanggaan pada suku merupakan ciri dari keberadaan status sosial yang memilikinya, meskipun pada saat itu (masa-masa pra Islam tradisi) *al-ansậb* hanya cukup dengan dihafal saja. Bangkitnya penulisan *al-ansậb* dimulai oleh aliran Irak,[37] dan menjadi sesuatu yang sangat penting ketika Bani Umayah di Damaskus kembali melakukan legitimasi politik kearabannya dengan menempatkan posisi status kesukuan al-Quraisy sebagai pewaris politik

---

37Diduga tradisi al-Ansab juga berkembang di Irak, karena tradisi kekuasaan Persia kuno menempatkan ketokohan seseorang sebagai raja adalah sesuatu yang harus dikenal dan tidak bisa dipungkiri untuk terus diwariskan kepada keturunannya. Para keturunan inilah nampaknya yang mengambil peran penting untuk mengambil manfaat sekaligus menuliskannya.

dunia Islam satu-satunya yang syah saat itu. Kepentingan ini menjadi semakin kokoh ketika kebijakan *arabisme* yang digulirkannya menjadi *main-stream* politik umum, yang ingin menempatkan posisi orang-orang Arab menjadi sentral di pos-pos kekuasaan di wilayah-wilayah luar Arab dibanding bangsa-bangsa lainnya.

Salah satu monograf yang berkenaan dengan garis keturunan keluarga Quraisy, telah disusun oleh Mua'rrij Ibn 'Amr al-Sadusi yakni *Kităb Hadzfu min Nasab al-Quraiys*. Abu al-Mundzir Hisyam bin Muhammad ibn Saib ibn Basyar al-Kalby (w. 146 H./763 M.), sejarawan yang lahir di Kufah meskipun anti terhadap keluarga Umawiyah ia juga menyusun *al-Nasab al-Kabir*, meliputi genealogis keluarga Arab terkemuka. Abu Yaqdzan (w. 190 H./805 M.), menulis *nasab* Bani Tamim dan Khindif. Al-Baladzury (w. 279 H.) menulis *Ansậb al-Asyraf* duabelas jilid, sepuluh jilid di antaranya menggambarkan orang-orang keturunan Quraisy.[38] Kemudian seiring dengan munculnya gerakan kelompok Syi'ah, maka semakin mengukuhkan akan tradisi penulisan garis keturunan keluarga-keluarga Ahli Bait dari pihak Ali bin Abi Thalib (*'Alawiyyỉn*). Karena nasab mereka semakin banyak ditulis, maka semakin nampak menyerupai aristokrasi keluarga suci di dunia Islam, untuk menyaingi keluarga dinasti Amawiyah. Tajuddin Ibn Muhammad menulis karya tentang ini, dengan judul *Kitâb Ghăyât al-Ikhtishâr fi Akhbâri al-Buyûtat al-'Alawiyyah*.[39]

---

38 Badri Yatim, *Historiografi Islam*, hlm. 213.

39 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 445-453.

Meskipun pola penulisan ansab ini terus berlanjut dalam mengunggulkan ketokohan seseorang hingga abad kesembilan Masehi. Kepentingannya lebih bersifat melunak, karena etnis lain di luar Arab dalam tubuh pemerintahan Dinasti Abbasiyah terutama Persia dan Turki cukup dominan. Fungsinya lebih melebar dan mengembang bukan hanya dalam kepentingan politik saja, tap juga masuk dan membentuk pada garis genealogi keilmuan. Tradisi penulisan al-ansab ini, kelak akan memberikan pengaruh dalam membentuk jalur-jalur genealogi keilmuan atau sanad-sanad keilmuan serta telah menunjang bagi pola penulisan biografi dan hagiografi dalam sejarah Islam.[40] Kesan ini akan terasa nampak, apabila tendensi pengagungan tokoh selalu dimulai dari cikal-bakal keluarga besar atau genealogi keluarga besarnya, guru-guru sebagai sanad (genealogi) periwayatan keilmuan dan sebagainya.

Dari sudut ini beberapa penulisan sejarah tokoh, baik sirah, tarjamah atau manaqib, sering diwarnai dengan memunculkan garis genealogis nasab keluarga dan garis genealogis intelektul dengan tokoh-tokoh sebelumnya, dengan tokoh yang sedang digambarkannya. Bahkan mengaitkannya dengan nama madzhab fiqhnya, aliran kalamnya maupun dengan guru-guru spiritual yang membentuk sikap dan pemikirannya.[41]

2. Tradisi Penulisan Model Sîrah dan Tarjamah

---

40 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitâbah,* hlm. 445-452.

41 Irbily, *Tafrîkh al-Khâthir,* hlm. 3; Tadafy, *Qolâid al-Jawâhir,* hlm. 2.

Kata *al-Sỉrah* secara semantik adalah perjalanan. Dalam kajian historiografi, *al-sirah* berarti studi tentang perjalanan kehidupan seseorang, atau biografi seorang tokoh. Nampaknya, munculnya studi tentang sejarah ketokohan di dunia Islam, telah dimulai dari tradisi penyanjungan pada seseorang yang berjasa di kalangan masyarakat Arab pra Islam kepada tokoh-tokoh yang muncul di masing-masing kabilah. Mereka mengungkapkan tentang peran yang dilakukannya, nasab keturunannya dan beberapa aspek keistimewaan yang muncul dalam dirinya. Tradisi penyanjungan ini mereka ungkapkan dalam berbagai cerita lisan (*al-riwặyat al-syafawiyat*) hingga proses penyebarannya cukup mudah untuk bisa dikenal di kalangan masyarakat luas.[42] Bagi kalangan masyarakat Arab Utara, tradisi penyanjungan ketokohan serta berbagai dinamika kabilah (suku) ini, pada akhirnya lebih dikenal dengan sebutan "*ayyam al-'Arab*", yang menjadi bagian integral dari cerita rakyat Arab atau folklor Arab secara umum.[43] Namun pada akhirnya isi dari folklor yang ada, bukan lagi hanya cerita tentang ketokohan seseorang di tiap-tiap kabilah, melainkan pula tentang berbagai cerita dan dinamika peperangan antar kabilah itu sendiri. Meskipun pada akhirnya cerita-cerita ini banyak dibumbui dengan berbagai unsur khayal yang bernuansa fiktif dan imajinatif.[44] Dengan demikian, tradisi penyanjungan tokoh di kalangan masyarakat

42 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 456.

43 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 454.

44 Sayyidah Isma'il Kasyif, *Mashậdir al-Tậrikh al-Islậmy wa Manậhij al-Bahts Fịh* (Kairo: Maktabah al-Khanijy, 1976), hlm. 12.

Arab, merupakan sebagai sesuatu yang cukup istimewa dan memiliki tempat yang sangat strategis untuk menunjukkan eksistensi sebuah kabilah. Sehingga sebagian dari akar-akar tradisi penyanjungan tokoh ini secara tidak langsung cukup berpengaruh pada historiografi Islam pada masa-masa awal Islam, terutam dalam menempatkan Nabi Muhammad Saw. sebagai pemimpin umat. Karena keberadaan dan keteladanan Nabi Muhammad Saw. telah menempati ruang tersendiri secara khusus di mata pengikutnya, yang untuk selanjutnya dapat mendorong bagi terciptanya pembuatan dan penulisan *sỉrah nabawy*.[45]

Dalam perkembangan berikutnya, penulisan sejarah semakin lama semakin berpusat pada orang-orang yang memegang kekuasaan. Oleh karena itu, penulisan biografi para khalifah sebagai pengganti Nabi Saw. dan orang-orang yang berpengaruh pula dalam memimpin umat, sepertinya telah menjadi tradisi yang cukup kuat pula dalam historiografi Islam. Apalagi pada masa klasik, masyarakat sangat bergantung kepada kepemimpinan para tokoh atau pemimpinnya. Kumpulan biografi (*siyar wa tarậjim*) tokoh-tokoh politik ini, misalnya ditulis oleh Jalaluddin al-Suyuthy (w. 1505 M.), *Tậrỉkh al-Khulafậ*; Ali bin Munjib al-Shayr (w. 1147 M.), *Wuzara' al-Khulafậ al-Fậthimiyyỉn* (para menteri dari para Khalifah Dinasti Fatimiyah); Ibrahim al-Shaby (w. 994 M.) menulis *Kitab al-Tậj* (buku tentang mahkota kekuasaan) berisi tentang biografi para penguasa Dinasti Bani Buwaihy;

45 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 456-457.

Hilal al-Shaby (w. 448 H./1056 M.) menulis, *Kitậb al-Wuzarậ'* (buku tentang para menteri).[46]

Perkembangan penulisan biografi tokoh baik yang ditulis secara detil (semacam model sirah, biografi) maupun secara ringkas (semacam model tarjamah, riwayat hidup), terus berlanjut khususnya dengan objek sasaran para ilmuwan dan para pemikir Islam lainnya. Penulisan biografi para penguasa selama ini selain sudah cukup populer, tampaknya lebih berujung dan berorientasi pada kepentingan dunia kekuasaan *an sich* yang bersifat pragmatis. Apalagi hal tersebut oleh para penguasa berikutnya dimanfaatkan untuk kepentingan legitimasi kekuasaan berikutnya, misalnya mereka mengklaim bahwa para pendahulunya yang digambarkan secara khusus itu adalah tokoh yang hebat dan sebagainya.

Realitas ini nampaknya telah memberikan kesadaran baru bagi para penulis biografi lainnya, untuk menonjolkan sisi lain tentang keagungan dan kesucian dari kelompok ilmuwan yang juga mereka sebagai bagian yang integral dari upaya perjuangan dari dunia Islam secara keseluruhan.[47] Tegasnya biografi

---

46 Badri Yatim, *Historiografi Islam*, hlm. 208.

47 Lihat tokoh-tokoh penulis biografi/tarjamah oleh Muhammad bin Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah al-Tậrikh al-Islậmy*, Dậr al-Risậlah, 1986: 454-471. Secara khusus Abu Abbas Syamsuddin bin Khalikan telah mehulis karya yang cukup monumental tentang biografi tokoh-tokoh sejarah di dunia Islam dalam *Wafayật al-A'yận wa Anbậ Abnậ al-Zamận*, muhaqqiq Dr. Ihsan 'Abbas, (Beirut: Dậr Shốdir, 1982). Karya yang terdiri dari 7 jilid ini, memuat dan mengumpulkan sekitar 855 biografi tokoh sejarah Islam dalam berbagai fenomena keahliannya. Namun demikian, nama Syekh 'Abd al-Qâdir al-Jîlâniy tidak ditemukan dalam karya ini, mungkin karena alasan-alasan tertentu dari penulisnya atau karena teknik editorial yang mungkin sebagian entri-entri penting tidak termuat

para ilmuwan berfungsi untuk membangkitkan motivasi mental keagamaan dalam mengimbangi popularitas kekuasaan.[48] Beberapa contoh biografi yang mengulas kehidupan para ilmuwan, misalnya karya Abu al-Walid 'Abdullah bin Muhammad bin al-Fardhi (w. 493 H./1100 M.) *Tậrikh 'Ulamậ al-Andalũsiy* (sejarah ulama Andalusia) dua jilid; Muhammad bin Haris al-Khasyny (w. 361 H./972 M.) *Tậrikh Qudhật Qurthubah* (sejarah para Qadhi Cordova); Abu al-Qosim Khalaf bin Ahmad Ibn Bisykawal (w. 578 H./1182 M.) *Kitậb al-Shỉlah fi Tậrỉkh A'immah al-Andalủs wa al-'Ulamậihim wa Muĥadditsatihim wa Fuqahậihim wa Udabaihim* (buku hubungan tentang sejarah para pemimpin Andalusia, para ilmuwan, para ahli hadits, para ahli fiqh dan sastrawan mereka); Abu Abd al-Rahman Muhammad bin al-Husain al-Sulamy (w. 412 H./1021 M.) *Thabaqật al-Shũfiyyật*; dan Tajuddin 'Abd al-Wahhab al-Subky (w. 771 H./1369 M.) *Thabaqật al-Syậfi'iyyah al-Kubra*.[49] Masih banyak lagi karya biografi atau sejarah tokoh yang antara satu model dengan model yang lainnya ternyata selalu saling melengkapi, mempengaruhi dan mewarnai.

Perbedaan yang paling mencolok antara model penulisan sirah dan tarjamah, jika yang pertama dalam menggambarkan biografi kehidupan seorang tokoh diuraikan secara lebih luas dan mendalam, sehingga seringkali muncul dalam satu buku tersendiri, hal ini

---

dalam pembahasannya.

48 Pada beberapa mukaddimah penulisan, biasanya selalu disebutkan alasan penulis membuat karyanya. Secara umum dasar-dasar filosofi mereka menulis, biasa dalam mukadimahnya.

49 Badri Yatim, *Historiografi Islam*, hlm. 208-212.

terlihat misalnya dari berbagai bentuk S*îrah al-Nabawiyah* yang amat lengkap dan mendalam. Sedangkan tarjamah adalah model penulisan tokoh yang polanya bersifat ensiklopedis, ringkas, padat dan mencakup aspek-aspek penting tertentu dari tokoh yang digambarkannya. Tradisi penulisan tarjamah nampaknya telah dimulai dan digunakan untuk mengisi berbagai materi tentang ketokohan seseorang di berbagai kitab thabaqât.[50] Karena corak penulisannya yang dianggap cukup ringan dan ringkas, maka kepentingan bagi para penulis ensiklopedi mengenai ketokohan telah terpenuhi secara praktis dan secara teoritis prinsipnya tidak meninggalkan aspek-aspek akademiknya. Karena pola penulisan tarjamah tetap menjaga aspek-aspek penting dari keistimewaan masing-masing tokoh yang dijelas-kannya. Bahkan belakang, para penulis modern termasuk para editor naskah-naskah klasik, selalu mencantumkan biografi ringkas (tarjamah) penulis-penulis naskah tersebut di depan atau belakang nas-kahnya. Hal ini semakin mengukuhkan bahwa pola penulisan tarjamah ternyata banyak diminati karena dianggap cukup praktis dan mudah untuk kepentingan yang sifatnya permulaan dalam pengenalan seorang tokoh.

3. Tradisi Penulisan Model Thabaqât

Arti kata *thabaqật* secara semantik adalah lapisan atau kurun. Kata *qorn*, nampaknya lebih awal dikenal dalam istilah bahasa Arab untuk istilah pembabakan

---

50 Lihat misalnya karya al-Sulamy, *Thabaqât al-Shûfiyyah*, al-Sya'rany, *Thabaqât al-Kubra* dan lain-lain.

generasi, namun para sejarawan awal nampaknya lebih senang mempopulerkannya dengan sebutan *thabaqat.*[51] Pada perkembangan awal pembentukan dan penulisannya, pengertian *thabaqat* berarti sejumlah kumpulan tentang informasi berbagai biografi tokoh-tokoh periwayat hadits yang didasarkan pada pelapisan generasinya. Sebuah konsekuensi dari konsep penghormatan akan keberadaan orang-orang yang berada di sekitar Nabi Muhammad Saw., setingkat generasi para sahabat, *tabi'in*, *tabi'it-tabi'in* dan seterusnya, yang berkedudukan sebagai perawi hadits. Keberadaan mereka menjadi sesuatu yang penting bagi status hadits, sehingga para ahli hadits perlu menuliskannya secara lengkap seluruh informasi tentang status ketokohan dan keberadannya.[52]

Kaitannya dengan hadits sebagai kitab petunjuk keislaman, maka kehadiran *kitậb al-thabaqật* yang menjelaskan para perawi hadits, akhirnya menjadi bagian integral dari *'ulūm al-hadīts*, yang posisinya berkait erat dengan keberadaan *ilmu al-rijậl*, ilmu yang meneliti secara kritis tentang kedudukan dan posisi para perawi hadits yang berfungsi sebagai kritik *isnad*.

---

51 Mungkin mereka terpengaruh oleh ayat al-Qur'an (al-Insyiqaq: 19) "*latarkabunna thabaqa 'an thabaq*", mereka berjalan berbaris di *yaumul akhir* berdasarkan kelompok-kelompok. Q. S. al-Mulk: 15, "*sab'a samawat thibaqa*". Para ahli leksikografi mencoba menetapkan batasan yang pasti dalam menentukan antara satu generasi dengan generasi lainnya dalam sebuah thabaqat. Sebagian mereka menentukan lapisan generasi per-dua puluh tahunan, perempat puluh tahunan, bahkan ada juga yang menyatakan bahwa antara thabaqat berjarak sepuluh tahun. Lihat: Muhammad bin Abu Bakar bin Abd al-Qadir al-Razy, *Mukhtật al-Shihah* (Beirut: Dār Fikr, t.th.), hlm. 388.

52 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 454.

Sehingga bisa dipastikan, pembagian biografi para perawi hadits yang terdiri dari lapisan sahabat Nabi Saw., *tabi'in* dan *tabiit-tabiin* ini, sebagai gagasan orisinal dalam tradisi keilmuan Islam untuk mengembangkan gagasan yang lebih intensif dan rekonstruktif ke arah penulisan sejarah studi tokoh.[53] Kegiatan ini tidak berhenti sampai di sini. Selanjutnya biografi-biografi para ulama-pun pada akhirnya dihimpun juga dalam bentuk dan jenis kitab-kitab thabaqat.

Oleh karena jumlah biografi para tokoh ini sangat banyak, maka sejak awal perkembangannya pun dalam penulisan thabaqat sudah mengenal pembagian tokoh yang akan diceritakannya berdasarkan wilayah domisilinya dan profesi kelompoknya semacam *thabaqật Syậfi'iyyah, thabaqật Hanậbilah, thabaqật al-Shữfiyyah, thabaqật Aththiba, thabaqật al-Syu'arậ, thabaqật al-Nahwiyyỉn* dan seterusnya.[54] Dalam historiografi Islam, penulisan model thabaqat merupakan model yang paling terus bertahan dan cukup digemari para pengkaji hingga kini, karena telah memberikan sumbangan yang sangat jelas dalam mempetakan dan menginformasikan kedudukan tokoh-tokoh Islam, baik sebagai perawi hadits, ulama madzhab (baik fiqh dan tasawuf) maupun sebagai tokoh-tokoh lain dalam posisi keilmuan tertentu. Kitab thabaqat lebih me-

---

53 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, hlm. 93-94.

54 Muhammad Ibn Sa'ad misalnya dalam karyanya sudah mencantumkan secara khusus bab-bab tertentu mengenai orang-orang Kufah dan Bashrah. Meskipun mereka telah diulas dalam bab-bab lain, namun penjelasan tentang para sahabat yang mempunyai hubungan dengan Kufah dan Bashrah diulas kembali. Lihat: H. A. Muin Umar, *Historiografi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1988), hlm. 49-51.

mudahkan dalam pencarian indeks ketokohan, keahlian dan posisi sosialnya. Bahkan dalam klasifikasi al-Dzahaby dan al-Sakhawy, masuk pula klasifikasi biografi tokoh lainnya, seperti kelompok orang kaya, kelompok pengemis, kelompok pemberani, kelompok ahli nujum, dan lain-lain.[55]

F. Karakter Kitab Manâqib, Sîrah, Tarjamah dan Thabaqât

Hampir dapat dipastikan dalam perkembangannya, bentuk dan model tulisan dalam historiografi Islam selalu menunjukkan pola-pola yang berbeda. Perbedaan tersebut dipicu bukan hanya dipengaruhi dan dilatarbelakangi oleh suasana zaman yang melingkupinya, tapi juga oleh lingkungan komunitas dan realitas sosial di mana sipenulis berada di dalamnya. Suasana akademik, dorongan guru dan murid, motivasi dan pengalaman spiritual telah membentuk tradisi dan akar-akar intelektual yang cukup dominan. Bahkan nampaknya yang lebih dominan bagi terbentuknya suatu tipe atau model karya tertentu karena pengaruh dari unsur-unsur model karya terdahulu yang pernah muncul sebelumnya. Siperti halnya kitab sirah atau thabaqat banyak memberi inspirasi bagi terbentuknya kitab manaqib.[56]

Dalam kitab sirah nabawi banyak ditemukan penjelasan tentang perjalanan kehidupan Nabi Muhammad Saw. berikut juga penjelasan atau uraian

55 Lihat Badri Yatim, *Historiografi Islam*, hlm. 202-203.

56 Ch. Pellat, *Manaqib*, Extract from *The Encyclopaedia of Islam,* (Leiden: Koninklijke Brill. NV, The Netherlands, 2007), hlm. 12.

tentang beberapa mu'jizat yang digambarkannya. Dalam kitab thabaqat, banyak dimunculkan bukan hanya aspek penggalan biografi tapi juga beberapa keistimewaan kepribadian tokoh yang bersangkutan: keunggulan kepribadian, keahlian dan profesi, guru dan murid serta zaman yang mengitarinya. Kedua model karya terebut, sirah dan thabaqat tampaknya sangat besar pengaruhnya dalam pembentukan metodologi, dan tipologinya bagi model kitab manaqib. Meskipun demikian besarnya pengaruh keduanya bagi kitab manaqib, namun nampaknya masih bisa dibedakan dalam klasifikasi objek kajiannya, struktur dan karakternya serta bentuk dan perwujudannya. Berikut ini tipologi perbedaan antara model penulisan kitab manaqib, sirah, tarjamah, dan thabaqat. Berikut ini sekilas persamaan dan perbedaan antara kitab Sîrah, Tarjamah, Thabaqât, dan Manâqib, mengenai objek kajiannya, tema pembahasannya, struktur penulisannya, dan fokus pembahasannya, sebagaimana dapat dilihat dalam Tabel 1.

Tabel 1: Model-model Historiografi Ketokohan

Model Historiografi	Struktur	Objek	Tokoh	Fokus
Kitâb Sîrah	Kelahiran, keluarga, perjuangan, keberhasilan dan kematian	Nabi Muhammad Saw.	Personal	Perjalanan hidup yang lengkap dan dalam (edisi khusus tentang tokoh sejarah)
Kitâb Thabaqât	Sepintas kelahiran dan pendidikan,	Sahabat, komunitas ilmu, madzhab	Komunal Personal	Pengelompokan kehidupan generasi, profesi

	keistimewaan, keahlian, pemikiran	dsb.		keahliannya atau madzhab
Kitâb Tarjamah	Kelahiran, sepintas perkembangan, perjuangan, keahlian dan kematian	Tokoh tertentu, biografi umum	Personal	Biografi singkat seseorang. Digunakan dalam pengenalan ringkas (ensiklopedik)
Kitâb Manâqib	Sepintas kelahiran, perjalanan keilmuan, keistimewaan kepribadian (*husnu al-hâl*), karamah, nasehat, perjuangan, ajaran dsb.	Tokoh-tokoh sufi dan fiqh	Personal	Kumpulan karamah tokoh (wali dan faqih; Syekh, Imam), keistimewaan, kepribadian, keteladanan, ajaran. Bersifat empirik dan non empirik, spiritualitas (historis dan metahistorik).

Hampir dapat dipastikan tradisi penulisan kitab manaqib bagi kalangan ahli kalam atau para filosof muslim, kurang begitu populer dan menarik untuk dikembangkan oleh kelompoknya, meskipun di antara tokoh-tokoh mereka memiliki popularitas dan pengaruh keilmuan yang cukup tinggi. Mereka nampaknya lebih senang mengembangkan penulisan sejarah tokohnya dalam bentuk yang relatif datar atau sederhana, seperti halnya karya sejarah model kitab tarjamah atau thabaqat. Realitas semacam ini nampaknya sebagai akibat pengaruh rasionalisme dalam menggambarkan atau menjelaskan setiap tokoh sebagai objek ilmu. Sehingga hampir sulit ditemukan

jenis-jenis karya biografi setingkat kitab manaqib yang menggambarkan tokoh-tokoh kalam atau ahli tafsir sekalipun. Kitab-kitab manaqib seolah-olah sejak abad ketigabelas Masehi, telah menjadi milik para kalangan imam-imam atau syekh-syekh terkenal dari kalangan sufi atau fiqh saja. Selama ini meskipun mereka banyak dikenal seperti halnya Imam al-Asy'ari, Imam al-Ghazali atau yang lainnya sebagai tokoh Islam yang berlatarbelakang sebagai filosof, biografinya dan penjelasannya cukup digambarkan sebagai sesuatu yang datar dan sederhana, tidak banyak melibatkan kekaramahannya. Pola kehidupan al-Ghazali banyak ditemukan hanya dengan penjelasan yang biasa saja, tidak menampilkan hal-hal yang "*khawariq*" dan aneh.[57]

Dari hasil penelusuran penulis paling tidak dari informasi Haji Khalifah al-Maula al-Musthafa bin 'Abdullah al-Qosthonty al-Rumy al-Hanafy, *Kasyf al-Dlunũn 'an Usậmy al-Kutub wa al Funũn* jilid 1-7, Dar Fikr, 1993 terhadap berbagai karya sejarah individual untuk nama-nama ahli kalam atau para filosof dalam bentuk kitab manaqib, tidak muncul nama-nama kitab manaqibnya. Namun yang banyak muncul, mayoritas dari kalangan sufi dan tokoh-tokoh fiqh tertentu saja.

Karaktersitik demikian seperti telah disebut sebelumnya, nampaknya telah dimulai oleh para ahli hadits semacam Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam al-Tirdmizi dan yang lainnya, yang telah berupaya untuk mengumpulkan beberapa hadits yang mengambarkan keberadaan mengenai beberapa tokoh

---

57Lihat Abu Hamid al-Ghazaly, *Ihya Ulumiddin,* Juz I, khususnya tarjamah muallif Ihya 'Ulumuddin oleh Dr. Sulaiman Dunya.

sahabat saja yang masuk dalam kategori dan memiliki nilai manaqibnya. Meskipun banyak sahabat Nabi Muhammad Saw. yang jumlah ratusan orang itu, namun yang masuk pada kategori penyanjungan oleh Nabi Muhammad Saw. hanya beberap orang saja. Sehingga para ahli hadits telah mengumpulkannya pada kategori hadits yang berkaitan dengan penyanjungan terhadap mereka. Jumlah hadits semacam itu atau yang berkaitan dengan manaqib para sahabat jumlahnya terbatas. Dengan demikian, tampaknya telah menjadi dan memberi alasan tersendiri bagi munculnya tokoh-tokoh muslim khusus tersebut yang lahir pada generasi berikutnya, untuk masuk pada kategori yang pantas untuk dituliskan dalam dimensi kitab manaqibnya. Selebihnya mungkin hanya dapat masuk pada bentuk *tarjamah* (biografi singkat), *thabaqât* (biografi kelompok) atau *sîrah* (biografi lengkap).

G. Penulisan Hagiografi dalam al-Qur'an dan al-Hadits

Persoalan masih banyaknya orang bertanya tentang karamah, apakah ia memiliki dasar dalam syari'at Islam, mempunyai dalil dalam al-Qur'an dan Sunnah, serta bagaimana kaum muslimin dan para ulama menyikapinya tentang hal ini, tampak sebagai dorongan utama yang pada akhirnya banyak melahirkan sejumlah tulisan tentang objek tersebut. Semua latar belakang motivasi dan tendensi ini, secara umum telah memperkaya khazanah dan wacana, serta memberi corak dan warna terhadap

keberadaan historiografi Islam secara umum. Dari tangan-tangan para ahli yang menuliskannya, telah lahir sejumlah karya dan gagasan yang mengungkapkan secara detil apa itu karamah, baik dari sudut filosofi, teologi, maupun dari sisi-sisi empirisnya. Dengan berbagai model ungkapan serta corak dan ragam dalam menggambarkan berbagai karamah yang pernah terjadi pada tokoh-tokoh Islam yang mendapatkannya, maka kitab-kitab manaqib kemudian secara masif banyak diciptakan di sana sini khususnya di kalangan kelompok sufi.[58]

Secara umum jumhur ulama dari kalangan *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* baik dari kalangan fuqaha, muhadditsin, kalam maupun dari para syekh sufi sendiri, telah menyepakati keberadaan karamah yang muncul dari kalangan orang-orang shaleh sebagai pengamal agama yang ikhlas. Semua ini membuktikan bahwa pengalaman keagamaan dan tradisi intelektual terus berjalan secara konkrit dan seimbang. Sehingga dalam batas-batas tertentu, antara pengalaman seseorang dalam beragama dan keagamaannya berikut penjelasan yang mengitarinya oleh mereka yang memahami bahkan mengalaminya, terus melahirkan ontologi dan epistemologi baru bagi kekayaan intelektual di dunia Islam.[59]

Dalam al-Qur'an banyak sekali jenis-jenis ungkapan penyanjungan atau hagiografi terhadap tokoh-tokoh sejarah. Realitas ini nampaknya kelak

---

58 Yusuf al-Nabhany, *Jậmi' al-Karamah al-Awliya*, Juz 1 (Mesir: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 28-29.

59 Abdul Wahhab al-Sya'rany, *Thabaqật al-Kubra,* Juz 1 (Bairut: Dar Fikr, t.th.), hlm. 2-6.

mendasari bagi pola pengembangan penulisan kitab manaqib. Ungkapan-ungkapan al-Qur'an mengenai tokoh-tokoh sejarah yang dijelaskannya, bukan hanya sekedar diungkapkan dengan penceritaan biasa namun seringkali diikuti dengan cara penyanjung-annya. Hal ini dilakukan bukan hanya kepada para nabi, tapi juga kepada tokoh-tokoh tertentu yang kapasitasnya bukan sebagai nabi, seperti halnya pada Lukman al-Hakim, Maryam binti Imran, Ashof bin Barkhiya As., pembantu Nabi Sulaiman As., dan Ashab al-Kahfi.[60]

Tradisi menuliskan keistimewaan orang-orang tertentu mungkin sejak awal telah dimulai oleh Imam al-Bukhari (w. 870 M.) sebagai ahl hadits dalam karyanya yang cukup terkenal, *Kitab Shoheh al-Bukhậry*. Ia telah menulis bab khusus tentang hadist-hadits yang menggambarkan keistimewaann para sahabat Nabi Muhammad Saw. dengan judul *Bậb al-Fadlậil Ashhậb al-Nabiyy; Bậb al-Manậqib al-Muhậjirỉn; Bậb al-Manậqib al-Anshậr*. Dalam bab-bab tersebut ia telah merekam tentang sanjungan dan komentar baik Nabi Muhammad Saw. terhadap beberapa prestasi sahabat yang disebutkan dalam kumpulan haditsnya tersebut. Dalam konteks ini nampaknya ia sebagai tokoh yang dianggap paling awal dalam mempopulerkan istilah dan kata "*al-manậqib*", untuk menunjuk keistimewaan atau sesuatu yang dianggap istimewa dalam diri seseorang. Dalam hal ini para sahabat Nabi Muhammad Saw. yang digambarkan dan disebutkan secara khusus dalam hadits-hadits dengan

60 Yusuf al-Nabhany, *Jậmi' al-Karamah*, Juz 1, hlm. 34.

sifat-sifat dan karakter yang istimewa.[61] Selanjutnya Abul Husain Muslim bin Hajaj (w. 261 H.) penulis *Kitậb Shohệḥ Muslim*, mengumpulkan pula beberapa hadits yang berkait dengan keistimewaan beberapa sahabat Nabi Muhammad Saw. dan menuliskannya dengan *Kitậb Fadlậil al-Shahậbat Radliallah'anh.*[62] Imam al-Tirmidzi (w. 279 H.) penulis *Kitậb Jậmi' al-Shahệḥ* di dalamnya juga mencantumkan "*Abwậb al-Manậqib 'an Rasulillah Salla l-Lah 'alayh wasallam*".[63]

Pada dasarnya hadits-hadist tentang manaqib para sahabat yang dikumpulkan oleh ketiga tokoh ahli hadits tersebut tidak menunjukkan perbedaan yang signifikan, baik dari segi redaksi maupun isinya. Karena beberapa rawi yang dijadikan sumber dalam memunculkan hadits-hadits tentang manaqib sahabat masih dari sumber yang sama. Namun dari sisi penamaan judul-judul bab yang menyangkut tentang manaqib mereka, ditulis dengan redaksi yang cukup variatif.

Imam Ahmad bin Hanbal (w. 855 M.) menulis secara khusus "*Kitab Manậqib 'Ali bin Abi Thậlib*", yang

---

61 Karakteristik penulisan kitab manaqib dari kalangan muhadditsin, dipandang sangat orisinil karena ia masih berupa teks-teks hadits yang dikelompokkan secara khusus atas dasar isi matan teks yang sudah dikategorikan khusus dalam membahas keistimewaan para sahabat, dan yang memiliki kaitan khusus dengan penghargaan Nabi Muhammad Saw. Misalnya hadits-hadits tentang para sahabat Nabi Saw. yang dijanjikan masuk surga, yang mendapat sanjungan Nabi Saw. dan lain-lain. Lihat Ch. Pellat, Manaqib, Extract from *The Encyclopaedia of Islam*, hlm. 1-5.

62 Lihat *Shahệḥ Muslim bi Syarh Imậm al-Nawawy*, Juz 4 (Bandung: Maktabah Dahlan Bandung, t.th.), hlm. 1854.

63 Imam al-Hafidz Abi 'Isa Muhamad al-Tirmidzy, *Kitậb Jậmi' al-Shahệḥ* bi al-tahqiq 'Abdul Wahhab bin Abdul Lathif (Semarang: Maktabah Thoha Putra 1967), hlm. 243. Hadits Nomor 3684.

didasarkan pada hadits dan atsar sahabat.[64] Selanjutnya Imam al-Khawarizmy (w. 1173 M.), menulis juga kitab hadits yang secara khusus tentang orang-orang yang paling dekat dengan Rasulullah Saw., dengan judul *Kitậb al-Manậqib al-Khawậrizmy li 'Ali bin Abi Thalib*. Karya kitab hadits yang lebih memotret pada keluarga dekat ini pada akhirnya menjadi rujukan penting bagi kalangan Syi'ah karena telah menguatkan dan menjadi legitimasi dalam menjelaskan tentang informasi dan posisi keluarga Nabi Muhammad Saw. berikut keistimewaannnya.[65]

Perkembangan berikutnya objek menuliskan keistimewaan seseorang bukan lagi milik para sahabat, tapi juga milik semua umat Islam yang secara turun-temurun biasanya berurut dari sahabat diikuti pula keistimewaannya oleh para tabiin dan orang-orang shaleh berikutnya. Historiografi tentang dan mengenai orang-orang sholeh tersebut secara real akhirnya mengarah pada sejumlah tokoh sufi atau wali yang memiliki keistimewaan tertentu, yang biasa disebut karamah. Sehingga karamah mereka telah menjadi subjek pembahasan yang sangat menarik bagi para pembaca dan digemari dalam berbagai penulisan kitab manaqib. Tradisi penulisan tentang karamah para wali di dunia Islam, sebagaimana halnya juga tentang objek kajian yang lainnya seperti tema-tema yang muncul dalam bidang fiqh, kalam, sejarah

---

64 Hâji Khalîfah, *Kasyf al-Dlunũn 'an Usamy al-Kutub wa al-Funũn*, jilid 2 (Beirut: Dar Fikr 1993), hlm. 677; Ch. Pellat, *Manaqib*, hlm. 7-9.

65 Karya al-Khawarizmy dicetak di Iran, *Mathba'ah Nainawah al-Hadỉtsah Teheran*, t.th.

dan sebagainya, nampaknya memiliki inspirasi dan korelasi yang cukup kuat dengan model-model yang telah dicontohkan dalam al-Qur'an maupun al-Hadits sebagaimana yang telah disebutkan. Keberadaan dan wujud tentang mu'jizat, karamah sebagai sebuah wacana keagamaan, dasarnya bukan hanya telah tercantum dalam al-Qur'an, tapi juga telah dituliskan dan diungkapkannya secara nyata dan langsung pada berbagai kitab hadits dengan contoh-contoh penulisanya.[66]

Dengan demikian, lahirnya berbagai bentuk dan contoh yang beragam tentang model penulisan manaqib di beberapa hadits tersebut, termasuk juga beberapa atsar sahabat Nabi Saw. yang menjelaskan di dalamnya, membuktikan bahwa tradisi penulisan dalam historiografi Islam mengenai objek dan tema-tema tentang mu'jizat, karamah, barakah dan sebagainya yang dikaitkan dengan ketokohan seseorang sangat kuat dan populer serta faktual dalam tradisi penulisan.[67] Mungkin karena tema-tema tersebut berawal berangkat serta berakar dari dalam teks suci, al-Qur'an dan al-Hadits. Tradisi penulisan dan menuliskan mengenai hal ini, bukan hanya telah mendapatkan pengesahan secara tekstual berikut model yang dikembangkannya, tapi juga sebagi bagian dari panggilan kegelisahan intelektual Islam dimana setiap orang berpendidikan merasa terpanggil untuk bisa menjelaskannya secara komprehensif, mengenai

---

66 Abd al-Qodir 'Isa, *Haqậiq 'an al-Tashawwuf*, (Syiria: Dar Ma'arif Suriah Halab, 2001), hlm. 361.

67 Hamid al-Husaini, *Peristiwa Gaib Barakat dan Mukjizat Kenabian Muhammad Saw.*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2006).

keberadaan dimensi ilahiyah yang masuk dan mendominasi pada dimensi-dimensi kemanusiaan. Realitas mengenai pembahasan ini, bisa jadi sebagai bagian atau lanjutan dari wacana filsafat kalam yang pernah muncul dan populer pada masa-masa klasik antara Qadariyah, Jabariyah atau Mu'tazilah mengenai qada dan qadar Tuhan. Dalam hal ini, berbagai wacana tentang manaqib dan karamah seseorang, nampaknya sebagai sebuah bagian yang tidak terpisahkan dari wacana-wacana keagamaan sebelumnya, yang kemudian menyebabkan lahirnya sejumlah penulis kreatif untuk terus berupaya mengembangkan dengan berbagai wawasan pemahamannya, berikut karakter keilmuannya masing-masing.

H. Kitab Manaqib di Kalangan Madzhab Fiqh dan Tasawuf

Dalam perkembangan selanjutnya, tradisi penulisan tentang sejarah kemanusiaan yang lebih detil dan lebih luas lagi dengan tema lain yang juga mirip dan dekat dengan jenis tema penulisan karamah, nampak masih terus bermunculan. Seperti halnya tentang *Kitab al-Fadlậil* (studi tentang keunggulan seseorang) *Kitab al-Mahậsin* (studi tentang kebaikan seseorang) karya sejarah yang menceritakan dan merefleksikan bentuk keistimewaan seseorang dalam sejarah kehidupannya. Semua tema ini dianggap cukup mewarnai pula dalam perkembangan historiografi Islam. Mungkin secara terminologis jenis-jenis *kitậb al-mahậsin* atau *kitậb al-fadlậil* lebih mirip sebagai sesuatu yang menggambarkan *ma'unah*

(pertolongan Allah) pada diri seseorang yang dianggap shaleh.[68] Semua fenomena yang digambarkan di dalamnya nampaknya sebagai sesuatu yang mirip dengan jenis karamah yang secara umum banyak bermunculan di kalangan para wali dan orang-orang shaleh yang menjauhi segala perbuatan maksiat. Kepentingan dan manfaat mengenai tulisan tentang hal ini, nampaknya lebih mengarah pada dimensi dakwah dan hujjah bagi kebenaran dan refleksi dari keagamaan seseorang, sehingga banyak mendorong para penulis untuk memotret dan menuangkannya pada bentuk tulisan.

Meskipun jenis dan model tulisan yang disebutkan terakhir ini tidak sepopuler dengan model penulisan karamah, namun cukup mewarnai juga dalam ranah historiografi Islam klasik dan menjadi jenis tersendiri karena objeknya yang relatif cukup banyak, meliputi banyak jenis orang yang bisa disaksikan dalam setiap ruang dan waktunya. Sementara itu, penulisan karamah, nampaknya lebih dikhususkan dan lebih spesifik hanya terjadi pada waliyullah saja, yakni orang-orang mencintai dan dikasihi Allah Swt. secara istimewa, karena keimanan dan ketaqwaannya yang tulus dan ikhlas,[69] sebagaimana dinyatakan dalam Q. S. Yunus: 62-64, “Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada kekhawatiran pada diri mereka dan mereka tidak bersedih. Mereka adalah orang-orang yang senantiasa beriman dan bertakwa. Mareka selalu diliputi kegembiraan dalam kehidupan dunia dan

---

68 Lihat Ch. Pellat, *Manaqib*, hlm. 1-15.

69 Lihat pengantar Ibrahim ’Uthwah ’Audh pada karya Yusuf bin Isma’il al-Nabhany, *Jậmi’ Karamat,* hlm. 7-8.

akhirat... ". Keberadaan para waliyullah ini, berdasarkan hadits-hadits Nabi Muhammad Saw., selalu muncul di setiap zaman hingga hari akhir.[70]

Dalam membangun tema penulisan tentang karamah, para ahli di bidang ini akhirnya telah menyepakati sebuah "model baru" yakni jenis tulisan yang lebih mengkhususkan untuk menceritakan keistimewaan dan kehidupan tokoh-tokoh sufi terkenal, yakni para waliyullah dengan beberapa karamahnya. Karya khusus ini selanjutnya menjadi populer dengan sebutan *kitậb al-manậqib*. Mengapa tradisi penulisan tentang keagungan seseorang (*hagiografi*) atau gambaran tentang karamah seorang wali atau wali-wali tertentu pada akhirnya menjadi banyak diminati para penulis? Mungkin ada kaitannya terutama setelah mendapat pembenaran dan pengakuan dari teologi Asy'ariyah yang mengakui akan adanya tradisi ziarah kepada para wali dan pembangunan terhadap makam-makam mereka. Perkembangan dan kegiatan intelektualitas penulisan manaqib para wali di dunia Islam tersebut terjadi terutama sejak abad ke 4 H./10 M., dan tradisi penulisannya kebanyakan dilakukan dan berada di sekitar makam para wali tersebut baik oleh para penjaga makam atau oleh murid-murid yang

---

70 Berdasarkan hadits yang diketahui riwayatnya dari Umar bin Khathab yang menyatakan: "Dalam umatku senantiasa terdapat sekelompok orang yang selalu menampakkan kebenaran (takwa) hingga datang hari akhir" (H. R. al-Hakim), al-Suyuthy, *Jâmi' al-Shâghir*, juz 7, hlm. 271. Hadits ini diriwayatkan pula oleh para ahli hadits sepert al-Darami dalam *Musnad al-Firdausi*, Bukhari dalam sejarah, Abu Ya'la, al-Hakim, al-Dhiiya' seluruhnya menyandarkan sanadnya kepada Abdullah Ibn Umar. Said Abdul Fatah (*muhaqqiq*) *Karâmât al-Awliyâ*, hlm. 47.

mengaguminya.[71] Nama-nama kitab mereka kebanyakan dinamai dengan sebutan *kitậb al-manậqib,* akar kata dari “*manqabah*“, yakni lorong atau lubang untuk mengintip keistimewaan seseorang secara khusus.[72] Kata “*manaqib*“ jamak dari kata “*manqabah*“, dan kata jamak ini lebih populer dalam penggunaannya di berbagai jenis penulisan tentang karamah.

Mengapa ada kecenderungan bahwa karamah itu harus dilihat secara khusus, tidak sebagaimana peristiwa-peristiwa lain yang berlaku dalam kehidupan sejarah manusia secara umum, sehingga ia mesti dipotret secara lebih khusus lagi? Karena peristiwa istimewa yang disebut karamah, nampaknya tidak akan terjadi terhadap manusia biasa kecuali bagi para waliyullah, lagi pula tidak memungkinkan untuk terus-menerus dipertunjukkan di depan umum.[73] Maka para ahli di bidang ini nampaknya telah menyadarinya, sehingga harus dilihat dan diangkat secara khusus.[74] Jika pengetahuan yang biasa menjelaskan gambaran kehidupan anak-anak manusia secara umum atau yang terjadi dalam kehidupan anak manusia biasa lebih sering disebut biografi atau *tarjamah*, maka

71 Henri Chamber-Loir & Clude Guillot, *Le Cultus des Saint dans le Monde Musulman*, Diterjemahkan oleh Team Kedutaan Prancis, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007), hlm. 532-535. Lihat pula Ch. Pellat, *Manaqib*, hlm. 7-9.

72 Lihat Ibn Mandzur, *Lisận al-Arab*, Juz 1, (Dar Fikr, t.th.), hlm. 765, bab *al-Ba wa al-Nun*.

73 Yusuf al-Nabhany, *Jămi’ Karậmat*, hlm. 5-7.

74 Siraj al-Thusy, *Kitab al-Luma’*, (Dar Kutub al-Ilmiyah, 2001), hlm. 275.

pilihan peristiwa yang khusus ini lebih banyak disebut hagiografi atau *manaqib*.

Sekalipun demikian, secara umum cara-cara kerja mereka dalam melakukan kajian dan penulisan tentang keunggulan tokoh-tokoh tersebut, sebagaimana yang biasa dilakukan oleh para penulis sejarah umum lainnya. Kebiasaan atau langkah-langkah penelitianya yang berlaku misalnya dengan menerima kesaksian dari orang yang pernah merasakan dan terlibat langsung dalam peristiwa tersebut, atau melalui penuturan dari pelaku sendiri yang juga banyak orang menyaksikannya yang umumnya adalah murid-murid, atau melalui berita-berita yang tersebar luas di masyarakat. Secara umum, dalam setiap langkah kehidupannya dalam waktu dan situasi tertentu telah melahirkan keluarbiasaan. Karena setiap pemilik karamah, terkadang tidak mengetahui atau tidak menyadarinya bahwa sesuatu yang dilakukannya dijalankannya mengandung sebuah karamah.[75] Mungkin selama dalam kehidupannya ia juga merasakan beberapa hal peristiwa-peristiwa ganjil itu.

Peristiwa terjadinya karamah, pada umumnya juga sangat singkat, sebagaimana halnya juga peristiwa-persitiwa lain yang terjadi dalam momen-momen penting sejarah, seperti halnya peristiwa kelahiran, peperangan, pembunuhan, kematian, atau yang lainnya. Namun demikian, bentuk peristiwa karamah adalah sesuatu yang tidak biasa terjadi dalam kehidupan nyata manusia secara umum, namun lebih merupakan

---

75 Siraj al-Thusy, *Kitâb al-Luma'*, hlm. 282.

keistimewaan pada orang-orang tertentu.[76] Oleh karenanya, fenomena karamah telah mengundang beberapa ulama untuk menuliskan dan menjelaskannya, baik secara filosofi, syari'at maupun hakikatnya, dalam berbagai karya yang berjilid-jilid. Mereka yang menuliskannya, pada umumnya adalah orang-orang yang mengakui akan keberadaan karamah yang terjadi pada seseorang yang shaleh yang biasa disebut waliyullah. Abu Bakar al-Baqilani, Imam al-Haramain, Abu Bakar bin Fauroq, Abu Hamid al-Ghazali, Nashiruddin al-Baidlawi, Hafidhuddin al-Nasafi, Tajuddin al-Subki, Abu Bakar al-Asy'ari, al-Nawawi, dan masih banyak lagi para ulama jumhur yang kesemuanya menunjukkan wawasan dan argumentasinya yang kuat, dalam memberi kepastian akan keberadaan karamah sebagai bagian dari fenomena

76 Oleh karena itu bagi kalangan ahli kalam, sebagian ada juga mempersoalkan dan mengkritisi akan keberadaannya, kenapa karamah tidak banyak muncul dari kalangan para sahabat Nabi Muhammad Saw., tapi lebih banyak muncul dari kalangan para wali sufi, yang kehidupannya lebih kemudian? Dalam hal ini Imam Tajudin al-Subki memberikan alasan, bahwa masa-masa periode kenabian atau masa sahabat, keimanan akan nilai keagamaan sangatlah kuat sejalan dengan amaliyah mereka dalam menjalankan ibadahnya. Mungkin di kalangan mereka hal-hal yang berkaitan dengan peristiwa karamah, bisa juga seringkali muncul, namun tidak banyak diungkapkan dalam berita atau pun tulisan, karena mungkin sebagai hal yang biasa terjadi. Argumentasi-argumentasi semacam karamah bagi para generasi berikutnya yang sebagian besar sedang mengalami krisis keimanan dan mentalitas keagamaan yang menurun, nampak sangat diperlukan dan dibutuhkan kemunculannya pada tokoh keagamaan yang sedang mengajak ke jalan kebenaran, dan semua yang terjadi pada mereka tentunya selalu didasarkan sebagai penguat dari misi kenabian yang sedang dijalankannya. Karena itulah mu'jizat dan karamah seringkali dipandang dan terjadi pada saat-saat dibutuhkan oleh si penerimanya. Lihat Yusuf bin Isma'il al-Nabhani, *Jămi' Karamăt*, hlm. 20.

dan bagian integral dari keyakinan dan sekaligus pengalaman keagamaan anak manusia.[77]

Beberapa penulis berikutnya yang berada di bawah mereka masing-masing ulama jumhur tersebut, pada umumnya kemudian mengembangkan karya tulisannya berdasarkan ciri khas dan dari sudut keahlian masing-masing. Secara tidak langsung kehadiran beberapa tulisan tersebut telah memberikan kontribusi yang cukup besar terhadap kemunculan dan menunjang keberadaan beberapa kitab manaqib berikutnya. Semua yang telah dijelaskan ini, menunjukkan tingkat kompleksitas bahwa antara satu karya dengan karya yang lainnya akan saling berkait, menguatkan bahkan saling mendukung. Di antara kitab-kitab yang berkait dengan pembahasannya menyangkut dengan persoalan-persoalan karamah awliya tersebut di antaranya.[78] Abu Qosim al-Qusyairy (w. 465 H.), *al-Risălah al-Qusyairiyyah;* Usamah bin Munqidz (w. 584 H.), *Kitab al-I'tibăr;* Fahruddin al-Razy (w. 606 H.), *Ahădits al-Mu'jizat al-Mi'ah al-Atiyah* dan *al-Tafsir al-Kabĭr;* Imam Waliyuddin al-Tabrizy, *Misykât al-Anwâr* di tulis tahun 737 H.; Abu Abdullah bin Nu'man al-Marakesy (w. 683 H.), *Misbâh al-Dzulâm fi al-Mustaghîtsĭna bi Khaer al-Anâm;* Syekh Muhyiddin Ibn 'Araby (w. 636 H.), *Ruh al-Quds, Mawaqi' al-Nujŭm* dan *Futŭhât al-Makiyyat;* Imam al-Yafi'iy (w. 768 H.), *Raudl al-Riyahỉn* dan *Nasyr al-Mahâsin;* Kamaluddin Muhammad bin Abi Hasan al-Rifa'iy al-Syafi'iy, *Tuffah al-Arwâh;* 'Arif bin 'Ibad (792 H.), *Syarh al-Hikam*

77Abd al-Qodir 'Isa, *Haqậiq 'an al-Tashawwuf*, hlm. 369-370.

78 Lihat Yusuf al-Nabhany, *Jậmi' Karậmat* Juz 1, hlm. 9-11.

al-'Athôiyah; al-Sahawy (ulama abad 9 H.), *Tuhfah al-Ahbâb fi al-Kalam 'ala al-Awliya Madfŭnin fi Mishr;* Ibn Haurany (ulama abad 11 H.), *al-Isyărat li Amakin al-Ziyarat fi Damsyiq al-Syam;* Syekh Jalaluddin al-Bashry al-Dimasyqy, *Tuhfat al-Anăm fi Fadlăil al-Syam* ditulis tahun 1002 H.; Imam Zainuddin Abi Abbas Ahmad bin Ahmad al-Syirajy al-Zubaidy (w. 893 H.), *Thabăqăt al-Khawăsh min Ahl al-Yamăn;* Qodli 'Abdurrahman al-'Ulaimy al-Hanbaly (w. 927 H.), *al-Uns al-Jalĭl;* Thasy Kubro (w. 893 H.), *al-Syaqâiq al-Nu'maniyah;* Syekh 'Ulwan al-Humawy (w. 936 H.), *Nismat al-Askhâr fi Ka-rămăt al-Awliya al-Akhyâr;* Syekh Muhammad bin Yahya al-Tadafi al-Hambaly (w. 936 H.), *Qalâid al-Jawâhir fi Manâqib Syaikh 'Abd al-Qôdir;* Imam Abdul Wahhab al-Sya'rany (w. 973 H.), *al-Minan al-Kubra, al-Bahr al-Mawrŭd, al-Ajwibah al-Mardliyyah* dan *Thabă-qăt al-Kubră;* Imam al-Munawy (w. 1001 H.), *al-Thabăqăt al-Shugră* dan *al-Thabăqăt al-Qubră;* Ibn al-Mubaraq al-Fasy (w. 1094 H.) *al-Ibriz fi Manăqib Sayyidy 'Abd al-'Aziz al-Dibăgh* dan *al-Musyra' al-Răwy fi Manăqib Sădătina Ali Ba'alawy;* Syekh Najmuddin al-Ghazy (w. 1060 H.), *al-Kawăkib al-Sâirah fi A'yan al-Mi'ah al-'Āsyirah;* Syihab Ahmad al-Muqry (w. 1041), *Nafah al-Thib;* Yusuf bin Isma'il al-Nabhany (w. 1350 H.), *Jămi' Karậmat al-Awliya* Jilid 1-2, Dar Fikr.[79]

Berbagai kajian dan tulisan tentang karamah bukan hanya lahir di kalangan kelompok-kelompok sufi, tapi juga sebaliknya di kalangan orang-orang yang cenderunng kritis untuk menolak keberadaan ka-ramah para wali, seperti halnya kaum Wahabiyah juga

---

79 Yusuf al-Nabhany, *Jămi' Karậmat*, hlm. 5-7.

ikut meramaikan wacana di dalamnya. Sehingga secara umum, pola dan karakteristik model-model historiografi dalam bidang karamah ini semakin menambah jumlah yang cukup kompleks.[80] Produktivitas karya oleh masing-masing komunitas seperti disebutkan sebagian di antaranya di atas telah diisi oleh mereka dengan latar belakang sebagai sufi, fuqaha atau ahli kalam bahkan para filosof. Mereka terkadang membicarakannya dengan saling bersitegang, atau sebaliknya untuk saling melengkapi.[81] Bagi kalangan Mu'tazilah, memandang karamah bukanlah sebagai sesuatu yang luar biasa bagi seseorang. Sehingga dalam pandangannya, fenomena karamah mereka anggap sebagai sesuatu yang harus bisa didekati secara rasional.[82]

Hampir bisa dipastikan, bahwa tradisi penghormatan dan pengagungan kepada para ahli ilmu dan tokoh-tokoh penting di kalangan komunitas keilmuan dan para akademisi muslim merupakan awal dari tradisi penulisan berbagai bentuk biografi dengan berbagai macam dan coraknya. Di samping Sirah Nabawy yang memang lahir lebih awal sebagai cikal bakal dan standar dalam melakukan pengagungan pada ketokohan seseorang, dorongan kewahyuan yang dicontohkan al-Qur'an sendiri yang mempopulerkan tokoh-tokoh penting sejarah, nampaknya sebagai sesuatu yang tidak bisa diabaikan sama sekali dalam

---

80 Ch. Pellat, *Manaqib,* hlm. 12.

81 Henri Chambert-Loir & Claude Guillot, *Le Culte des* Saints, hlm. 532.

82 Henri Chambert-Loir & Claude Guillot, *Le Culte des* Saints, hlm. 450-501.

mengilhami munculnya tradisi penulisan di bidang ini.[83] Meskipun di balik itu nampak pula beberapa hal yang sulit dihindari yakni sikap-sikap psikologis untuk memunculkan dan menampilkan bendera-bendera madzhab bagi kalangan tertentu. Para murid yang terus bersikukuh untuk membangkitkan loyalitas dan komunalitas sebuah perguruan atau lembaga-lembaga di mana mereka berkumpul dalam menggali pemikiran dan gagasan-gagasan para guru besarnya, dalam aspek-aspek tertentu terkadang tidak disadari telah memberi andil yang begitu besar dan memiliki peran-an penting untuk memainkan kesadaran kultural dalam pembentukan dalam penulisan biografi atau yang lebih spesifik berbentuk kitab-kitab manaqib.[84]

Gerakan penulisan jenis biografi (tarjamah) bagi ketokohan seseorang secara kategoris bisa dibedakan dalam dua model aktualisasi. Pertama, bilamana tokoh yang digambarkannya lebih bersifat apa adanya dalam memberikan pengaruh bagi murid-muridnya, pada umumnya cukup dituliskan dalam bentuk sebuah sirah atau tarjamah saja, dengan tidak terlalu mengungkapkan aspek-aspek keluarbiasaannya. Sejarah tokoh model ini, umumnya hanya meng-ungkapkan keberhasilan intelektualitasnya, karirnya, murid-muridnya dan sebagainya. Umumnya mereka ditulis dalam kitab-kitab yang bersifat ensiklopedis, seperti kitab-kitab thabaqat, mu'jam tarajim dan sebagainya.[85] Kedua, bila peran ketokohan seseorang

---

83 Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitậbah*, hlm. 430-444.

84 Henri Chmbert-Loir & Claude Guillot, *Ziarah dan Wali*, hlm. 534.

85 Lihat Ibn Rajab, *Thabaqat Hanabilah*. Tajudin Al-Subky, *Thabaqat al-Syafiiyyah.*

nampak lebih besar dalam membangun tradisi madzhab atau memiliki pengaruh yang sangat luar bisa dalam menumbuhkembangkan komunalitas madzhab, baik fiqh atau sufisme, maka yang seringkali muncul bukan hanya berada pada sekedar tulisan biografinya sebagaimana aktualisasi model pertama, tapi juga dalam edisi khusus ia dimunculkan. Mereka dilebihkan dengan aspek-aspek penulisan keluarbiasaan, karamah, dan keunggulannya atau yang biasa disebut, manaqibnya seperti halnya Manaqib Abu Hanifah, Manaqib Imam Syafi'i, Manaqib Syekh Abu Hasan al-Syadzili, dan lain-lain. Umumnya bila seseorang sudah dituliskan manaqibnya, biasanya tokoh tersebut bisa dipastikan sebagai tokoh madzhab yang sangat penting baik dalam bidang fiqh maupun dalam bidang tasawuf.[86]

Secara antropologis, tradisi penulisan jenis biografi ketokohan di dunia muslim klasik dan pertengahan, nampaknya tidak hanya memunculkan dan mendorong ke arah pembentukan model-model penulisan yang sangat variatif, tapi juga masing-masing model memberikan kontribusi secara tersendiri untuk menampilkan kesan simbolik dalam mengaktualisasi jenjang kepangkatan keulamaan atau tingkat intelektualitas dan pengaruhnya dalam mengukuhkan sebuah madzhab yang mereka ciptakan. Semua pola ini, semakin mengukuhkan bahwa tradisi intelektual muslim telah terbentuk secara permanen bukan hanya

---

86 Ch. Pellat, *Manaqib,* hlm. 12-13.

secara struktural tapi juga berikut gerakan dan efek kultural yang dikembangkannya.[87]

Dari hierarki model-model tulisan ini bukan hanya bisa mengetahui sejauhmana peran ketokohan seseorang yang terbukti dengan banyaknya jumlah tulisan dalam menggambarkan keagungan tokoh yang ditampilkannya, tapi juga kapasitas karya yang mereka ciptakan (terutama oleh murid-murid seniornya), secara kultural akan terus-menerus membentuk pengaruh akademik bagi murid-murid junior yang berada di belakangnya. Kitab manaqib dalam dimensi psikilogis-akademis, tampaknya diciptakan untuk membangun rasa kebanggaan dan membangun komunitas madzhab yang berada di dalamnya.[88] Dalam aspek-aspek tertentu, kitab manaqib ini berfungsi pula sebagai bentuk bendera sebuah madzhab, bahkan jika perlu seringkali bisa dimanfaatkan oleh para komunitasnya untuk menampilkan sesuatu yang bisa mempengaruhi komunitas lainnya.[89]

Ada kecenderungan, bahwa penulisan kitab manaqib tentang tokoh-tokoh sufi, pada umumnya ditulis oleh murid-murid tarekatnya, dan mereka menunjukkan dirinya berasal dari lintas madzhab fiqh. Namun sebaliknya para penulis kitab manaqib tokoh fiqh, kebanyakan selalu berasal dari lingkungan mazhab tokoh yang ditulisnya. Berikut ini di antara judul-judul kitab manaqib berikut pengarangnya dari berbagai kalangan madzhab fiqh dan tasawuf yang

---

87 Henri Chmbert-Loir & Claude Guillot, *Ziarah dan Wali*, hlm. 537.

88 Muhamad Abu Zahrah, *al-Tậrikh li al-Madzahibi al-Islậm* (Surabaya: Kutub al-'Arabiyyah, 1984), hlm. 6-7.

89 Henri Chmbert-Loir & Claude Guillot, *Ziarah dan Wali*, hlm. 539.

sempat dikodifikasi oleh Haji al-Khalifah dalam karyanya yang sangat monumental, *Kasyf al-Dlunũn ʻan Usậmiy al-Kutub wa al-Funũn, jilid 1-6*,[90] di antaranya: *Manậqib al-Abrâr fi Maqamật al-Akhyâr*, karya Muhammad bin Hasan al-Husainy al-Syafi'y (w. 767 H.); *Al-Manậqib al-Ibrahimiyah wa al-Ma'atsỉr al-Khudaiwiyyah,* Iskandar Ibkarius al-Bairutyi; *Manậqib Ibn al-Furật,* Abi Bakr Muhammad bin Yahya al-Shuly (w. 335 H); *Manậqib al-Imam Abi Hanifah,* Syekh Ibrahim al-Turki; *Manậqib al-Imam Abi Hanifah,* Mustaqim Zadah al-Rumi; *Manậqib al-Imam Ahmad bin Hanbal,* Abi al-Fadl Muhammad bin Nashir bin Muhammad bin ʻAli bin ʻUmar al-Salafi al-Farisi al-Baghdadyi al-Hanbalyi (w. 505 H.); *Manậqib al-Imam al-Syậfi'y,* Ibn Fahd al-Makki Muhammad bin Muhammad Badruddin al-Hasyimi al-Syafi'i (w. 826 H.); *Manậqib Amỉr al-Sulthận wa Asrậr al-ʻĂrifin,* Hisamuddin al-Barsawi; *Manậqib Awliya Turky,* Sayyid Muhammad Syarif bin Muhammad Syarifi Halbi (w. 1040 H.); *Manậqib Awliya fi Manậqib Abi Ahmad al-Anshậry wa Tamin al-Dậry wa Ba'd al-Awliya al-Kurdy,* Syekh Nidzomy Afandi (w. 1153 H.); *Manậqib al-Tsaury,* Abi al-Farj ʻAbdurrahman ibn al-Jauzi; *Manậqib al-Hukmi wa Matsậlib al-Umamy,* Mahdzibuddin ʻAli bin Hasan; *Manậqib Khudawandakr Jalal al-Dỉn al-Rũmy,* Kamal al-Din Ahmad bin ʻIz al-Din

---

90 Haji Khalifah adalah seorang kolektor naskah asal Turki yang melakukan pendataan terhadap karya-karya penulis muslim yang ia susun secara alfabetis berikut perumpunan berdasarkan pembidangan keilmuannya. Nama lengkap Haji Khalifah adalah Al-Maula al-Musthafa bin ʻAbdullah al-Qosthonty al-Rumy al-Hanafy (w. 1657 M). Lihat karyanya yang sangat monumental *Kasyf al-Dlunũn* Juz 1- 6. Untuk pendataan Kitab Manaqib lihat pada Juz 2, hlm. 671-678; Juz 4, hlm. 374-375.

al-Maulawy (w. 1010 H.); *Manậqib al-Rijậl al-Khalwậtiyah,* Ibn Muhammad Makki al-Tunisy; *Manậqib al-Sậdat,* Syihabuddin Ahmad ‘Umar al-Dawlat Abady al-Hindy; *Manậqib al-Sậriyyah al-Muntazi’ah min al-Hukmi al-Dzốhiriyyah,* Nasiruddin Syafi’ al-‘Asqalany; *Manậqib al-Syaikh Ahmad al-Rifa’i,* Taqiyuddin al-Sayyid ‘Abdurrahman bin ‘Abd al-Muhsin bin ‘Umar bin ‘Abd al-Mu’im al-Washiti al-Rifa’iy al-Syafi’i; *Manậqib al-Syaikh Iftậdah Turky,* Hisam al-Din al-Barsawy; *Manậqib al-Shiddỉqỉn,* ‘Abd al-Muqtadir bin Rukn al-Din al-Syuraikh al-Kindy al-Dahly al-Shufy (w. 791 H.); *Manậqib al-Shậlihỉn,* Abi Muhammad Dliya al-Din Ahmad bin Muhammad al-Witry al-Mawshuly al-Syafi’iy al-Rifa’iy (w. 980 H.); *Manậqib al-Shiddiq,* Abi Farj ‘Abd al-Rahman Ibn al-Jauzy; *Manậqib al-Thậlib al-Maknữn,* Abi Ja’far Muhammad bin ‘Aly al-Thibrisy; *Manậqib al-Thậhirin fi Fadlậil Ahl al-Bait al-Ma’shữmỉn,* Imad al-Din al-Hasan bin ‘Aly al-Tibrizy; *Manậqib al-‘Arif Billah Muhammad bin ‘Abdullah,* Abi Zaid al-Fasy ‘Abdurrahman; *Manậqib ‘Ăly bin Abi Thậlib Karrama Allah al-Wajhah,* Abi Farj Abdurrahman ibn al-Khuzy; *Manậqib ‘Umar bin al-Khaththậb Radiyallah ‘Anhu,* Abi Farj Abdurrahman ibn al-Khuzy; *Manậqib ‘Umar bin ‘Abd al-Azỉz,* Abi Farj Abdurrahman ibn al-Khuzy; *Manậqib al-Mahbubỉn al-Farisiy,* Wahid ‘Ulama al-Hindy; *Manậqib al-Masyậyikh al-Turky,* Muhammad al-Dihny al-Rumy Burbar Zadah (w. 1127 H.); *Manậqib al-Malậmiyyah al-Bairamiyyah li al-Qốdli ‘Abd al-Baqy,* ‘Ali Zadah al-Rumy; *Manậqib al-Nữriyyah,* Jamal al-Din Abi al-Hasan ‘Ali bin Ahmad bin Bisam al-Sya’ir (w. 303 H.).[91]

---

91 Haji Khalifah, *Kasyf al-Dlunữn*, jilid 4, hlm. 376-377. Pendataan judul-judul kitab manaqib di atas, menjelaskan secara faktual,

Dengan melihat judul dan jumlah karya yang sangat variatif dengan tema umum manaqib, maka tingkat partisipasi dalam penulisan manaqib dari berbagai kalangan sosial dan intelektual muslim, sangat antusias dan menarik.[92] Sehingga keberagaman model penulisan ini telah memberi dampak yang sangat kuat bagi munculnya sejumlah karya yang berkait dengan penulisan sejarah personal dalam historiografi Islam. Satu hal yang cukup menarik, sebagaimana dinyatakan di atas, bahwa secara kategoris penulisan kitab manaqib para tokoh sufi seringkali ditulis oleh lintas madzhab fiqh, misalnya manaqib Syekh Abdul Qadir al-Jailani telah ditulis oleh ulama-ulama baik dari kalangan madzhab fiqh Hanafi, Maliki, Syafi'i maupun dari kalangan Hanbali sendiri. Mengingat madzhab tasawuf atau tarekat nampaknya cukup universal untuk diikuti oleh berbagai kalangan madzhab fiqh. Sebaliknya penulisan manaqib tokoh-tokoh fiqh, pada umumnya hanya ditulis oleh para penulis yang berasal dari kalangan madzhab mereka sendiri, meskipun ada juga beberapa penulisnya yang berasal dari lintas madzhab.[93]

Yang jelas, semua penulisan manaqib tentang tokoh madzhab fiqh, sebagaimana dinyatakan oleh Imam Abi Ja'far Muhammad al-Thahawy (w. 321 H.)

---

eksistensi dan tradisi penulisan ketokohan dengan pola manaqib (hagiografi).

92 Henri Chambert-Loir & Claude Guillot, *Ziarah dan Wali*, hlm. 356.

93 *Manaqib al-Imâm Mâlik Radliyallah 'Anhu* oleh Abu al-Rûh Îsa bin Mas'ud al-Syafi'iy (w. 774 H.) dan Tazyîn al-Arâik bi Manâqib al-Imam al-Mâlik oleh Jalaluddin al-Suyûthy. Lihat Haji Khalifah, *Kasyf al-Dlunnun*, Juz 2, hlm. 675.

untuk memberi pengetahuan yang maksimal bagi para pengikut sebuah madzhab, karena ia akan mengenal lebih dekat tentang keunggulan kepribadian pendirinya, pemikirannya, situasi dan kondisi zamannya, murid-muridnya, gagasan-gagasannya dan sebagainya[94]. Sedangkan fungsi manaqib di kalangan sufi ialah selain memperkuat kedudukan sebuah tarekat, tapi yang lebih konkrit adalah sebagai bahan pelajaran bagi para salik untuk menempuh perjalanan sufistik sebagaimana tokoh yang digambarkan lewat kitab manaqib tersebut. Dalam hal ini kitab manaqib sekaligus sebagai media dalam kurikulum sufistik.[95]

I. Penutup

Pengaruh dari tradisi penulisan, dorongan doktrin, serta paradigma dan epistemologi intelektual muslim terhadap kesadaran sejarah, jelas memberi akumulasi yang sangat kuat bagi perkembangan dalam historiografi Islam, khususnya penulisan sejarah tokoh. Lahirnya berbagai model penulisan sejarah tokoh, jelas bukan serba kebetulan, namun keberadaannya akibat akumulasi intelektual dan muatan kultural keagamaan yang sangat dalam. Secara pragmatis studi ketokohan, khususnya yang mengkristal dalam bentuk hagiografi, secara langsung sebagai penyanjungan ketokohan baik oleh kalangan para pendukung madzhab fiqh dan kelompok tarekat sufi maupun oleh para sejarawan muslim dan ahli-ahli keislaman. Kehadiran kitab-kitab

---

94 Lihat Haji Khalifah, *Kasyf al-Dlunũn*, Jilid 2, hlm. 672.

95 Ahmad al-Kumsyakhnawy, *Jami' al- Ushûl fi al-Awliya* (Surabaya: Mathba'ah al-Haramain, t.th.), hlm. 282.

manaqib di kalangan ahli fiqh dan tasahawuf memiliki korelasi yang sangat kuat dan sangat signifikan dalam menentukan jalannya sebuah perkembangan madzhab fiqh dan tarekat sufi. Kecenderungan ini muncul, terutama pada periode pertengahan sejarah Islam. Secara realistik, karya-karya tersebut juga secara tidak langsung telah memberi legitimasi secara psikologis terhadap pengikut madzhab dan memberi penguatan bagi para penulis muda berikutnya terutama untuk menunjukan kesetiaan dalam melakukan pendukungan atau kepengikutan pada sebuah madzhab fiqh maupun tarekat sufi tertentu secara konkrit. Wallahu A'lâm.

Daftar Pustaka

Abu Abbas Syamsuddin bin Khalikan. 1982. *Wafayật al-A'yận wa Anbậ Abnậ al-Zamận*, muhaqqiq Dr.Ihsan 'Abbas. Beirut: Dật Shốdir.

Abd al-Qodir 'Isa. 2001. *Haqậiq 'an al-Tashawwuf*. Syiria: Dar Ma'arif Suriah Halab.

Abdul Wahhab al-Sya'rany. t.th. *Thabaqật al-Kubra,* 1. Beirut: Dar Fikr.

Ahmad al-Kumsyakhnawy. t.th. *Jami' al- Ushûl fi al-Awliya.* Surabaya: Mathba'ah al-Haramain.

Azyumardi Azra. 2002. *Historiografi Islam Kontemporer*. Jakarta: Gramedia.

Badri Yatim. 1997. *Historiografi Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Ch. Pellat, *Manaqib*. 2007. *Extract from The Encyclopaedia of Islam.* Leiden: Koninklijke Brill. NV, The Netherlands.

Gibb, Hamilton A. R. 1968. *Studies on The Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press.

Hussain Nashshar. t.th. *Nasy'at al-Tadwỉn al-Târikhy 'Inda al-'Arab*. Kairo: Maktabah al-Mishriyah.

Hâji Khalîfah. 1993. *Kasyf al-Dlunũn 'an Usamy al-Kutub wa al-Funũn*, Jilid 2. Beirut: Dār al-Fikr.

Hamid al-Husaini, 2006. *Peristiwa Gaib Barakat dan Mukjizat Kenabian, Muhammad Saw.* Bandung: Pustaka Hidayah.

Hasbi Ash Shiidieqy, T. M. 1980. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Jakarta: Bulan Bintang.

Henri Chamber-Loir & Clude Guillot. 2007. *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, Diterjemahkan oleh Team Kedutaan Prancis. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Imam al-Sya'rawy. 2009. *Qashas al-Anbiyā*. Baerut: Dar Ilmiyyah.

Imam al-Nawawy al-Dimasqy. t.th. *Shahīh Muslim bi Syarh Imậm al-Nawawy*, Juz 4. Bandung: Maktabah Dahlan.

Imam al-Hafidz Abi 'Isa Muhamad al-Tirmidzy. 1967. *Kitậb Jậmi' al-Shahīh* bi al-tahqiq 'Abdul Wahhab bin Abdul Lathif. Semarang: Maktabah Thoha Putra.

Ibn Mandzur. t.th. *Lisận al-Arab*, juz 1. Dār al-Fikr.

Jurji Zaidan. 1996. *Târîkh Adâb al-Lughah al-'Arabiyyah* Juz 1-4, Dâr Fikr.

Morris, William, *et al.* (ed.). 1979. *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, vol. 1. Boston: Houghton Mifflin Company.

Muin Umar, H. A. 1988. *Historiografi Islam*. Jakarta: Rajawali Press.

Muhammad bin Shamil al-Sulmy. 1986. *Manhaj Kitậbah al-Tậrikh al-Islậmy*. Riyadh: Dậr al-Risậlah.

Muhammad Khalafullah. 1957. *al-Fann al-Qashshiy fi al-Qur'an al-Karîm*. Kairo: al-Nahdlah al-Mishriyah.

Muhyi al-Kậfiyaji. t.th. "al-Mukhtashar fi 'Ilm al-Tậrikh", dalam 'Izzuddin 'Aly, *Dirâsât al-Naqdiyyat fi al-Mashâdir al-Târikhiyyat.* Beirut: 'Alam al-Kutub.

Muhammad Jad al-Maula *et al*. 1988. *Qashash al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Jail.

Muhammad bin Abu Bakar bin Abd al-Qodir al-Razy. t.th., *Mukhtậr al-Shihah*. Beirut: Dar Fikr.

Muhamad Abu Zahrah. 1984. *al-Tậrikh li al-Madzahibi al-Islậm*. Surabaya: Kutub al-'Arabiyah.

Murray, James A. H. *et al.* (ed.). 1978. *The Oxford English Dictionary* Oxford: The Clarendon Press.

Nisar Ahmed Faruqi. 1979. *Early Muslim Historiography*. Delhi: Idarah-I Adabite Delhi.

Rosenthal, Franz F. 1968. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill.

Rosenthal. 1972. "Islamic Historiography", dalam David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. V (New York: The Macmillan Company & The Free Press.

Raymond Aron. 1961. *Introduction to the Philosophy of History*. New York: Doubleday Anchor.

Syamsuddin al-Sakhawy. th. "al-I'lân bi al-Taubîkh liman Dzamma Ahl al-Târikh", dalam Muhammad Kamaluddin 'Izzuddin 'Aly, *Dirâsât al-Naqdiyyat.*

Sayyidah Ismail Kasyif. 1976. *Mashădir al-Tărikh al-Islămy wa Manăhij al-Bahts Fĭh*. Mathba'ah al-Sa'adah.

Siraj al- Din al-Thusy. 2001. *Kitab al-Luma'*. Dār Kutub al-Ilmiyah.

Sartono Kartodirdjo. 1982. *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia Suatu Alternatif*. Jakarta: Gramedia.

Syamsuddin al-Dzahaby. 2004. *Siyar A'lậm al-Nubala* Juz 1-3. Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dawliyah.

Sayyidah Isma'il Kasyif. 1976. *Mashậdir al-Tậrikh al-Islậmy wa Manậhij al-Bahts Fịh*. Kairo: Maktabah al-Khanijy.

Sayyid Abdul Aziz Salim, *al-Tậrikh wa al-Muarrikhữn*, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, tt).

Taufik Abdullah. 1985. *Sejarah dan Historiografi dalam Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*. Jakarta: Gramedia.

Yusuf al-Nabhany. 1989. *Jậmi' al-Karamah al-Awliya*, Juz 1. Mesir: Dar Fikr.

Yusri Abd al-Ghani. 1998. *Mu'jam al-Muarrikhin al-Muslimin.* Kairo: Dar Turats.

Walsh, W.H. 1967. *Philosophy of History An Introduction*. New York: Harper Torchbooks.

HISTORIOGRAFI TRADISIONAL DAN KRITIK ATAS METODE SEJARAH KRITIS

Drs. Moeflich Hasbullah, MA

A. Pendahuluan

Sejarah ilmiah mengenal adanya teori yang disebut teori sejarah kritis *(critical theory of history)*. Teori ini mengkritik kecenderungan karya-karya sejarah yang ditulis tidak berdasarkan sumber-sumber primer yang kuat seperti subur dalam historiografi tradisional yang mengandalkan sumber-sumber lokal yang umumnya berupa sastra sejarah yaitu babad, cerita, kisah, dongeng dan riwayat yang diwarnai legenda dan mitos. Teori sejarah kritis sangat penting dalam menyaring tingkat validitas atau kebenaran suatu informasi sejarah karena prosesnya sangat ketat. Namun, kelemahannya metode ini sangat positivistik dimana sejarah mutlak bergantung pada fakta empirik (*hardfact*). Sejarah tanpa fakta kuat dan teruji secara teori adalah dusta. Pendekatan ini menjadi problematis terutama ketika diterapkan ke dalam medan historis negara-negara berkembang atau masyarakat tradisional atau kurun sejarah abad-18 ke

belakang yang tidak meninggalkan sumber-sumber yang "ilmiah" dalam pengertian Barat.

Syarif Hidayatullah yang dikenal dengan Sunan Gunung Djati misalnya, secara keagamaan sosoknya sangat dihormati dan dipercaya sebagai seorang waliyullah yang kedudukan ruhaninya tinggi sebagai *wali qutub*. Diantara walisongo, hanya Sunan Gunung Djati yang memiliki posisi sebagai ulama dan raja, wali sekaligus sultan. Dialah sultan pertama kerajaan Islam Cirebon yang menyebarkan Islam di tatar Sunda secara intensif melalui kekuasaannya, mendirikan kesultanan Banten, menaklukan Sunda Kalapa, kerajaan Sunda Pajajaran dan mengakhiri kekuasaan politik Hindu di Jawa Barat. Tak seorang pun meragukan keberadaannya dan tak satu pun fakta keras yang tidak mendukung keberadaannya. Tetapi, melalui teori sejarah kritis, keberadaan Sunan Gunung Djati harus masih mempertanyakan karena analisis historis yang kuat dari berbagai fakta yang saling mendukung menyimpulkan bahwa ia tidak bisa begitu saja dipercaya benar-benar ada.

B. Metode Sejarah Kritis

Menurut Garraghan (1946), peristiwa sejarah yang benar-benar dapat dipercaya atau diakui kebenarannya (*valid*) hanyalah peristiwa-peristiwa yang menyandarkan pada *strictly primary sources* (sumber-sumber primer yang kuat). Mereka adalah

sumber atau penulis sumber yang menyaksikan sendiri (*eye-witness*), mendengar sendiri (*ear-witness*) atau mengalami sendiri (*the actor*) sebuah peristiwa yang dituliskan dalam sebuah sumber. Inilah sumber yang paling terpercaya. Di bawahnya adalah *less/contemporary strictly primary sources* (masih sumber primer tapi kurang kuat). Bila *strictly primary sources* merujuk pada saksi mata dan pelaku, *less/contemporary strictly primary sources* adalah penulis sumber yang bukan saksi atau pelaku tapi hidup sezaman dengan peristiwa. Ketika unsur *strictly primary source* ini sudah terpenuhi, dalam memberikan keterangan sejarah atau menuliskan sumber sejarah, saksi mata yang pernah bertemu, hidup sezaman, mendengar langsung dan sebagai pelaku pun harus benar-benar teruji kejujurannya dalam menggambarkan sebuah peristiwa dan menyampaikan kebenaran. Selain itu, bila ditemukan satu sumber primer yang kuat juga belum cukup. Sumber primer tersebut harus didukung oleh sumber-sumber lain yang “bebas” dan tidak saling mempengaruhi untuk menemukan dukungan penuh kuatnya sebuah fakta. Metode ini disebut metode korborasi.

Selama ini, semua sumber sejarah tentang adanya Sunan Gunung Djati, pendiri kesultanan Islam Cirebon, bersumber dari historiografi tradisional. Sumber-sumber itu adalah *Carita Purwaka Caruban Nagari, Babad Cirebon, Sajarah Cirebon, Sajarah Babad Nagari Cirebon, Babad Tanah Djawi, Babab Sunan Gunung Djati, Wawacan Sunan Gunung Djati, Babad*

Walangsungsang dan sebagainya. Dari penelitian Dadan Wildan (2001), ditemukan bahwa semua naskah-naskah itu ditulis sejak awal abad ke-18 atau 150 tahun lebih dari masa hidup Sunan Gunung Djati. Selama ini, berarti, sejarah Sunan Gunung Djati ditulis hanya berdasarkan naskah-naskah sekunder. Dengan demikian, tingkat kebenarannya lemah. Belum ditemukan sumber-sumber primer yang kuat seperti diharapkan *stricly primary resources* tentang Sunan Gunung Djati dari naskah-naskah pribumi (lokal) yaitu karya-karya sejarah yang ditulis oleh Sunan Gunung Djati sendiri, oleh keluarganya, oleh sahabatnya atau orang lain yang hidup dekat (serumah, sekeluarga, sekerajaan, sedaerah) atau sezaman yang melihat dengan mata kepala sendiri, mendengar sendiri atau mengalami sendiri. Dengan demikian, dari perspektif metodologi kritis, kesimpulan yang mesti ditarik adalah sosok dan keberadaan Sunan Gunung Djati hingga saat ini masih diragukan dan perlu dipertanyakan. Analisis ilmiah-akademis belum menunjukkan kebenaran adanya sosok Sunan Gunung Djati pernah hidup di masa silam.

B. Beberapa Pertanyaan

Metode ketat seperti ini tentu saja penting. Sejarah memang harus dikritisi seradikal mungkin. Sejarah harus dibersihkan dari unsur-unsur mitos dan legenda, agar masyarakat membaca sejarah yang “benar.” Tetapi, pendekatan ini bukan tanpa masalah. Sejarah

dan kehidupan tidak sesederhana ilmu pengetahuan modern menganalisisnya. Jawablah ini:

(1) Bagaimana membuktikan ribuan peristiwa-peristiwa sejarah yang secara *common sense* dipercaya keberadaannya oleh masyarakat tapi tidak memenuhi standar metodologi sejarah kritis apalagi korborasi?

(2) Metode ini bisa dengan mudah menjawab pertanyaan di atas dengan menyerukan untuk tidak lagi menganggap yang selama ini sesungguhnya mitos, legenda dan dongeng sebagai sejarah. Tetapi, bagaimana ketika "penghapusan" memori kolektif masyarakat tersebut sedang diusahakan, sementara mitos, legenda dan dongeng tidak pernah hilang, tetap hidup dan dipercaya masyarakat serta lebih fungsional untuk konstruksi dan peneguhan nilai-nilai kehidupan masyarakat?

(3) Bagaimana kita akan menyebut bahwa sebuah peristiwa atau sejarah hidup seseorang —atas nama metode sejarah kritis— tidak bisa dipercaya karena tidak ditemukan sumber-sumber yang kuat sementara ratusan fakta-fakta lain mendukungnya seperti adanya keturunan, *artifact* (bangunan, candi, kuburan, keraton), *mentifact* (kepercayaan dan nilai-nilai masyarakat sesuai tradisi berfikir) dan seterusnya?

(4) Islam mengharuskan keimanan kepada adanya nabi-nabi yang tidak pernah meninggalkan sumber-sumber yang kuat. Kalau kita konsisten dengan metode sejarah kritis, kita mesti meragukan bahwa Nabi Adam As. sampai Nabi Muhammad Saw. pernah hidup selama belum ditemukannya sumber-sumber primer yang kuat.

Selama ini belum ada sumber primer yang kuat tentang keberadaan Nabi Adam, Nuh, Hud, Luth, Sulaeman, Daud, Ibrahim, Yusuf dan yang lainnya selain keterangan dari kitab suci Al-Qur'an dan sedikit penemuan arkeologis. Makam Nabi Muhammad harus diragukan karena tidak ada tulisan di nisannya bahwa itu benar-benar kuburan Nabi, kalau pun ada bisa saja dibuat orang beberapa abad setelahnya. Kemudian, naskah asli dan teruji tulisan tangan Zaid bin Tsabit (penulis turunnya wahyu kepada Rasulullah) tentang turunnya ayat-ayat Qur'an juga tidak ditemukan. Demikian juga naskah asli dan teruji sebagai tulisan tangan Aisyah, Khadijah dll yang pernah menjadi istri-istri Nabi, naskah asli dan teruji dari Fatimah Az-Zahra (anak perempuan Nabi), naskah asli dan teruji sebagai tulisan tangan sendiri para sahabat Nabi yaitu Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab dan Ali bin Abi Thalib. Saat itu, tradisi pengetahuan di kalangan bangsa Arab adalah tradisi lisan, ingatan dan hafalan yang kuat bukan tradisi tulisan. Kita mungkin mengatakan Tuhan dan kitab suci bisa dipercaya karena Tuhan adalah kesaksian langsung sejarah atas diutusnya nabi-nabi. Tapi bukankah Tuhan tidak pernah diakui kehadirannya dalam konvensi ilmiah?Tradisi

ilmiah akan mencibir dan tertawa bila seseorang bersaksi lewat pertemuannya dengan hal-hal yan ghaib. Dalam tradisi berfikir modern, ghaib itu tidak ilmiah termasuk di sebagian kalangan orang-orang Islam, sementara ayat Allah mengatakan:

> Kitab (Al Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa, (yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka, dan mereka yang beriman kepada Kitab (Al Qur'an) yang telah diturunkan kepadamu dan Kitab-kitab yang telah diturunkan sebelummu, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat. Mereka itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka, dan merekalah orang-orang yang beruntung. (al-Baqarah 2-5).

Tuhan menyatakan *"la rayba"* (tidak ada keraguan) pada kitab suci Al-Qur'an sebagai firman-Nya, tapi metode sejarah kritis harus meragukan keberadaan nabi-nabi sebagai pelaku sejarah karena tidak adanya sumber-sumber primer yang kuat tentang mereka. Kitab suci Al-Qur'an tidak bisa menjadi sumber sejarah karena tidak pernah menyebutkan waktu dan tempat sebuah peristiwa. Persoalan hadits lebih rumit lagi. Berdasarkan derajat validitas, hadits telah diklasifikasikan ke dalam beberapa golongan: *maudhu'* (palsu), *hasan* (bisa diterima), *marfu* (bohong), *maqtu* (terputus sanadnya), *shahih* (kuat/valid), *muttafaq 'alaih* (disepakati oleh ahli-ahli hadits), dan *mutawatir* (valid berdasarkan kesaksian banyak orang). Hadist-hadist Bukhari-Muslim yang dulu dipercaya keshahihannya, belakangan sudah banyak yang diragukan. Ribuan hadits telah dipalsukan. Naskah-

naskah asli tulisan zaman Nabi berupa kesaksian dan tulisan langsung mereka terhadap peristiwa turunnya ayat-ayat Qur'an, pengakuan hidup Nabi dari tulisan Nabi sendiri atau pengakuan para sahabatanya, selama ini semuanya belum ada. Bagaimana kita mengakui adanya Nabi Muhammad karena fisiknya sendiri tidak boleh digambarkan? Peristiwa Isra Mi'raj tidak ada satu pun saksi sejarahnya. Abu Bakar membenarkannya, yang membuatnya digelari *Ash-Siddiq*, bukan dari kesaksiannya melihat fisik Nabi terbang melesat ke langit, tetapi karena iman. Pembuktian semua peristiwa ini lemah secara sejarah kritis. Bagaimana semua ini harus dipercaya?

Semua peristiwa sejarah yang diceritakan dalam kitab suci, yang "tak ada keraguan padanya" menjadi persoalan dalam metode sejarah kritis. Tentu ini masalah besar karena kita dihadapkan pada dua pilihan mendasar. Mana yang harus lebih dipercaya: kitab suci firman Tuhan atau kitab fikiran manusia? Bila kitab suci tidak memenuhi standar ilmiah, apakah fakta juga benar-benar ilmiah? Sejarah adalah peristiwa masa lampau yang memiliki kaitan dengan kehidupan manusia. Sebuah fakta akan selalu terkait dengan sistem nilai, kesadaran, ideologi, subyektifitas dan kepentingan manusia. Dengan demikian, fakta selalu merupakan produk mental sejarawan dan "fakta adalah hasil konstruksi subyek" (Sartono, 1992: 17). Maka sesungguhnya tidak ada sebuah fakta pun yang obyektif dan "bebas kepentingan" yang diandaikan oleh metode koroborasi. Bila semua fakta adalah subyektif dan "bebas kepentingan" adalah tidak

mungkin, bukankah metode kritis dan korborasi hanya sebuah khayalan belaka?

D. Problematika Sumber-sumber Barat

Sejak para sejarawan Barat menaruh perhatian pada sejarah Islam Asia Tenggara dengan segala aspeknya, mereka menemukan bahwa sejarah Asia Tenggara, khususnya di masa awal, sangat kompleks, rumit dan membingungkan. Hingga kini para sejarawan belum mampu merumuskan suatu paradigma historis yang dapat dijadikan pegangan bersama (Azra, 1989). Para pengkaji Islam Asia Tenggara memiliki perbedaan-perbedaan tentang konsep dasar yang menyebabkan mereka sulit untuk menyamakan pandangan satu sama lain.

Salah satu problem dan kesulitan itu adalah bahwa sumber-sumber pribumi lokal untuk studi-studi klasik (abad XIX ke belakang) di Asia Tenggara lebih bersifat sastra sejarah ketimbang karya sejarah "ilmiah" dalam pengertian Barat. Historiografi yang terdapat di Asia Tenggara sesungguhnya melimpah tetapi "sayang" karena "hanya" berbentuk hikayat, babad, silsilah, cerita, syair dan lain-lain. Seperti diungkapkan Anthony John, kebanyakan literatur tersebut memiliki citra rendah dan tidak menguntungkan sebagai sumber-sumber sejarah. Sumber-sumber pribumi berupa roman, balada, dongeng, kronik dan risalah, semua itu tidak memenuhi kategori-kategori Barat tentang sumber ilmiah yang dapat dipertanggungja-

wabkan. Karena itulah, “para peneliti atau sejarawan kemudian berpaling kepada sumber-sumber asing, khususnya yang ditulis oleh orang-orang Eropa yang datang ke Asia Tenggara sebagai pengem-bara, wartawan, misionaris dan kemudian juga sebagai kolonialis-imperialis” (Azyumardi (1989: vii). Karena historiografi tradisional merupakan sumber-sumber sekunder yang kredibilitas infomasinya diragukan, banyak sejarawan kemudian berpaling pada sumber-sumber Portugis dan Belanda. Sumber-sumber Portugis (yang sezaman dengan Sunan Gunung Djati) misalnya adalah *Suma Oriental* karya Tome Pires, *Da Asia* karya De Barros, *Perigrinacoes* karya Mendez Pinto dan dari sumber Belanda karangan Frederick de Haan.

Namun demikian, penggunaan catatan-catatan atau sumber-sumber asing juga bukan tanpa masalah. Sumber-sumber itu juga problematis. Bagi kalangan sejarawan Muslim apalagi alam dan tradisi berfikir Eropa, istilah-istilah yang lahir dari nomenklatur masyarakat dan sistem nilai dan budaya Eropa, struktur sosial-politik Eropa sering begitu saja diproyeksikan ke dalam kehidupan Asia Tenggara dan masyarakat Islam. Akhirnya bias budaya tak terhindarkan. Muncullah miskonsepsi dan distorsi dalam memandang Islam. Azyumardi menjelaskan gamblang persoalan ini.

> Bias historis Barat sejak dari waktu yang paling awal, melihat Islam di Timur Tengah tidak urung lagi juga sangat mewarnai pandangan Barat terhadap Islam dan kaum Muslimin secara keseluruhan di Asia Tenggara. Von Mehden baru-baru ini dalam sebuah studinya tentang agama dan

> modernisasi di Asia Tenggara, misalnya menyatakan bahwa bias para penulis Barat awal dalam melihat agama (Islam khususya yang merupakan agama yang dianut oleh sebagian terbesar penduduk kawasan ini) dilatarbelakangi oleh kebodohan, rasa superioritas rasial, perbedaan agama, dan kebijaksanaan-kebijaksanaan pemerintah kolonial. Para pengembara atau wartawan Barat yang menulis tentang Asia Tenggara khususnya, bukanlah para ahli, dan mereka umumnya membuat catatan-catatan berdasarkan kunjungan singkat dan kebanyakannya mengamati dari daerah perkotaan, sehingga mereka sebenarnya tidak banyak tahu tentang keadaan nyata penduduk pedesaan, pola-pola sosial mereka dan lain-lainnya. Di pihak lain, para misionaris Kristen pada umumnya menggambarkan agama-agama yang mereka temukan di Asia Tenggara sebagai kepercayaan sesat belaka, karena itu para penganutnya ialah orang-orang bodoh dan terkutuk. Meskipun terdapat penulis-penulis dari kalangan misionaris yang cukup "obyektif," pada umumnya nada tulisan mereka adalah negatif, disebabkan perbedaan agama yang memang sulit disembunyikan. Sejauh menyangkut penggambaran Islam di Asia Tenggara, datangnya kekuasaan kolonial tidaklah membuat keadaan pengkajian Islam menjadi lebih baik. Pengkajian-pengkajian Islam dilihat dari sudut kepentingan pengukuhan status quo kolonialisme. Karenanya peneliti yang menggunakan sumber-sumber kolonial ini harus selalu mawas diri terhadap bias kolonial dalam sumber yang ia kaji, sehingga tidak tersesat pula mengikuti pandangan kolonialis (hlm. viii).

Kutipan tersebut jelas sekali memesankan dua hal secara eksplisit: (1) sumber-sumber Barat bukan alternatif dan tidak bisa dipercaya karena penuh dengan subyektifitas dan prasangka, (2) para sejarawan harus hati-hati atau mawas diri agar tidak terjebak ke dalam pandangan kolonial yang menyesatkan. Atas kenyataan itu Azyumardi

berkesimpulan bahwa bagi sejarawan yang ingin menemukan obyektifitas, sumber-sumber asing ternyata tidak lebih reliable ketimbang sumber-sumber pribumi.

Inilah juga yang dirasakan De Graaf. Dalam tulisannya *'Southeast Asian Islam to the Eighteenth Century'* (The Cambridge History of Islam, 1987), ia memulai tulisannya dengan kegamangan atas sumber-sumber pribumi. "Secara keseluruhan," kata De Graaf, "catatan-catatan tentang pengislaman di dalam literatur dan tradisi Melayu dan Indonesia tidak dapat dipercaya, betapa pun banyaknya catatan-catatan itu. Terdapat semacam keseragaman tentang catatan-catatan itu, yang tidak benar bunyinya." Tapi, bagi De Graaf, bersandar pada sumber-sumber Barat juga bukan menjadi lebih baik. Dan, Graaf harus mengkingkari pernyataannya sendiri karena sebuah "ketakberdayaan historis." Bersama dengan Pigeaud, Graaf menulis buku yang terkenal *De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java, Studien over de Staatkundige Gesschiedenis van de 15de en 16de Eeuw* (Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16). Buku ini mengulas pengaruh Hindu – Budha dan masuknya agama Islam ke Nusantara dengan menggunakan seluruh sumber-sumber tardisional yang ada yaitu sejarah Jawa asli seperti *Babad Tanah Djawi, Serat Kandha, Babad Mataram* dan *Babad Sangkala* sambil di sana-sini kritis terhadap sumber-sumber Barat atau modern. Misalnya ada dua contoh. Pertama, ketika Graaf Pigeaud mengikuti pemberitaan Portugis yaitu

Mendez Pinto tentang Sunan Gunung Djati, mereka menyelipkan sebuah kalimat “yang tidak sepenuhnya dapat dipercaya” (hal. 142). Kedua, ketika Hoesein Djajadiningrat mengatakan bahwa wibawa kerohanian Sunan Gunung Djati di Jawa Barat sebenarnya kurang besar dibandingkan dengan “para ulama” Giri/Gresik di Jawa Timur pada abad ke-16 dan 17. Graaf-Pigeaud mengkritik pernyataan itu dengan mengatakan Hoesein tidak mempertimbangkan bahwa sejak awal abad ke-16, tradisi Islam sudah lebih awal tumbuh dan berkembang di Jawa Timur dan itu menjadi basis penghormatan masyarakat terhadap Sunan Giri/Gresik (hlm. 144). Dan kini, pendapat Hoesein itu juga digugurkan oleh kenyataan bahwa ziarah ke makam Sunan Gunung Djati di Cirebon paling ramai dibandingkan dengan makam-makam lainnya. Buku Graaf-Pigeaud ini telah diangggap mengoreksi wajah sejarah Jawa yang telah ditulis para sejarawan Eropa yang hanya berdasarkan sumber-sumber asing. Dua sejarawan Belanda kawakan ini mempelopori penggunaan sumber-sumber pribumi. Berbeda dengan perspektif asing, pembahasan dalam buku itu bersifat menyeluruh menyangkut soal-soal keagamaan, sosial, dan ekonomi.

Tentu saja ini bukan sebuah ironi Graaf-Pigeaud, melainkan sebuah sikap, sebuah ketegasan memilih. Sumber-sumber tradisional kurang bisa dipercaya, banyak hikayat, mitos dan legenda. Tapi sumber Barat juga sama tidak bisa dipercayanya, banyak kepentingan dan prasangka. Akhirnya, keputusan harus dijatuhkan dan Graaf-Pigeaud lebih memilih

sumber-sumber tradisional, karena mereka lebih dekat dengan objektifitas, merekalah pelaku sejarah Asia Tenggara, orang-orang Eropa itu orang asing yang mengamati, tidak bisa obyektifitas diharapkan dari mereka. *Strictly primary source* disini tidak berlaku. Sejarah mesti memakai sumber "yang paling ada" bukan yang "harus ada."

Bukan hanya Graaf-Pigeaud, sejarawan Barat yang menegaskan pilihannya kepada sumber-sumber tradisional. Anthony Reid menggunakan Babad ing Sangkala 1738 bahkan yang sudah yang diterjemahkan terlebih dahulu oleh Ricklefs. Juga Babad Lombok dan Babad Tanah Djawi ketika menuliskan karya magnum opus-nya Southeast Asia in the Age of Commerce 1450 -1680 (1993). Selain babad, dia juga menggunakan sekitar delapan buah hikayat (Hikayat Banjar, Hikayat Hang Tuah, Hikayat Patani, Hikayat Pocut Muhammat, Hikayat Raja-raja Pasai, Hikayat Ranto dan hikayat Teungku de Meuke) dan sumber-sumber tradisional lainnya, selebihnya adalah buku-buku modern-sekunder. Sebagai sejarawan ahli Jawa, Ricklefs juga tak bisa menghindari sumber-sumber tradisional. Ia menggunakan Carita Purwaka Caruban Nagari dalam bukunya A History of Modern Indonesia (1981), dan banyak sumber-sumber tradisional Jawa kuno dalam bukunya tentang pemerintahan Mangku Bumi, *The Seen and Unseen World in Java* (1997). Buku klasik penting tentang Asia Tenggara, Sejarah Melayu *(The Malay Annal)* yang hanya sebuah cerita dan "tidak ilmiah" hampir menjadi acuan semua sejarawan yang mengkaji Asia Tenggara. Rata-rata,

buku-buku sejarah "ilmiah" karya-karya penulis asing, selain sedikit menggunakan sumber-sumber pribumi, ratusan lainnya adalah sumber-sumber sekunder karya-karya penulis asing atau pribumi periode-priode modern (lihat Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya* (1994); A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450 -1680* (1993); Keith Buchanan, *The Southeast Asian World* (1967); D.G.E. Hall, *A History of Southeasi Asia* (1970); juga John Bastin (1967), van Leur (1955), Schrieke (1960) dll. Mereka semua memakai sumber-sumber tradisional dan sumber primer yang ada yang ditulis bahkan pada abad ke-20, padahal mereka menulis sejarah klasik, tanpa harus menyatakan kesimpulan bahwa sejarah Asia Tenggara masa-masa awal tidak usah dipercaya, bahwa keberadaan tokoh-tokoh sejarah abad-abad lalu hanya sekedar legenda dan mitos dan susah pembuktian historisnya.

Semua sejarawan di atas, Barat maupun pribumi, yang telah menghasilkan ratusan karya-karya berharga tidak ada yang bisa menghindari penggunaan sumber-sumber tradisional, yang tidak memenuhi standar ilmiah Barat itu. Tetapi, bukan berarti sejarah tidak harus direkonstruksi, tidak harus dituliskan dan tidak harus dipercaya hanya karena argumen tidak tersedianya *strictly primary sources. Strictly primary sources* dengan demikian hanya sebuah utopia yang sesungguhnya tidak menemukan juntrungannya dalam studi sejarah klasik. Ia hanya mungkin bagi studi-studi sejarah kontemporer dimana manusia sudah memiliki tradisi menuliskan apa yang

dijalaninya. Strictly primary sources bahkan bisa menjadi a-historis ketika diterapkan sebab ia mengharuskan "penghapusan" dan "penghilangan" periode sejarah klasik. Makalah Nina, yang menggunakan metode sejarah kritis yang ketat dalam seminar di Cirebon, tidak sama sekali memberikan perspektif baru, penemuan baru, data baru dan penguatan baru atas sejarah Sunan Gunung Djati. Ia tak lebih hanya sekadar *intellectual game* dan *intellectual exoticism* yang menarik tapi sesungguhnya kurang bermanfaat.

E. Bias Barat Sejarawan Pribumi

Kembali ke persoalan bias sejarawan seperti diungkap Azyumardi di atas, penulis tidak berpretensi mengatakan bahwa Nina "telah tersesat," tidak juga pandangannya telah menyimpang, karena ia juga menemukan pandangan biasnya Tome Pires ketika mengisahkan "Lebe Uca" yang –mengikuti rekaan Atja– diduga adalah "Sunan Gunung Djati" dan "Pate Rodin" adalah "Raden Patah." Tetapi bahwa pandangan Nina yang mengatakan bahwa "soal pertemuannya [Sunan Gunung Djati] dengan ruh Nabi Muhammad dan kisah-kisah legendaris [kesaktian para wali] tidak bisa dibuktikan secara historis," adalah sebuah persoalan, terutama karena Nina adalah sejawan Muslim. Pandangan ini sangat bias kolonial, empiris-materialis dan menafikkan nilai-nilai kepercayaan yang hidup dalam masyarakat sebagai fakta sejarah.

Dari pernyataannya di atas muncul dua persoalan: Pertama, “tidak bisa dibuktikan secara historis.” Apa yang ia maksud dengan “historis”? Disini, Nina sama sekali tidak memakai perspektif Islam dalam memahami sejarah Islam. Pendekatan multidisipliner –yang diprakarsai Sartono– hanya sebatas ilmu-ilmu “umum” (filologi, semiotika, ekonomi, sosiologi, politik dll) dan tidak memasukkan khazanah “ilmu-ilmu Islam.” Padahal, dalam mengkaji sejarah Islam pedekatan ilmu dan tradisi Islam adalah sebuah kemutlakan. Bagaimana seseorang akan mempelajari struktur, ideologi dan gerakan tarekat tanpa faham ilmu tasawuf? Dalam ilmu dan tradisi tasawuf (sufisme), pertemuan dengan ruh yang sudah meninggal adalah hal biasa dan bisa dibuktikan oleh orang yang ingin membuktikan. Bila mesti ada saksi lain yang membenarkan peristiwa itu (korborasi), dalam tasawuf, orang tersebut harus menjalani (terlibat) dalam apa yang diamalkan dan dikembangkan dalam tasawuf (melalui taqarrub, taubat, dzikir, hadharah, riyadhah dll). Dengan kata lain, dia harus menjadi murid, darwis atau sufi melalui sejumlah amalan. Bila ini dijalani, atas izin Allah, seseorang akan dengan mudah berhubungan dan berkomunikasi dengan hal-hal ghaib. Dalam tasawuf, pertemuan dengan ruh Muhammad adalah dambaan dan impian para sufi, dan tidak akan mengalaminya kecuali sudah mencapai maqam tertentu. Oleh Syeikh Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Djati, pengalaman bertemu dengan ruh Nabi Muhammad adalah sesuatu yang sangat mungkin dan biasa,

apalagi Sunan Gunung Djati diyakini orang dari dulu sampai sekarang sebagai wali bahkan disebut wali qutb (pemimpin para wali dari walisanga) karena mungkin selain "paling wali," secara geneologis, beliau adalah keturunan ke-22 dari Nabi Muhammad sendiri. Kedua, walaupun maksud "historis" disitu ukurannya adalah empiris dan materialis, sesungguhnya hal-hal ghaib terdapat pembuktian empirisnya. Bukankah sihir dan teluh ada fakta empirisnya? Bukankah ketika Nabi Musa berdialog dengan Tuhan (Musa ingin melihat wajah Tuhan) ada fakta empirisnya berupa gunung yang meledak? Bukankah ketika Nabi Muhammad menerima ajaran-ajaran dari yang ghaib (Allah) ada fakta historis-empirisnya berupa tubuh Nabi yang bergetar, peluh keringat dan catatan Al-Qur'an yang dijamin kemurniannya? Dalam tradisi tasawuf, seseorang berjalan di atas air tanpa basah, shalat jum'at di Mekkah padahal menurut kesaksian orang dia ada di rumahnya dan tidak kemana-mana, merubah batu jadi emas, bertemu dan dialog dengan jin dan ruh yang sudah meninggal adalah biasa dan bisa dibuktikan. Dan al-Qur'an sendiri (surat 2: 154) menyatakan *"wala taqûlû liman yuqtalu fí sabilillahi amwátun, bal ahyá-un, wa lá killa tasy-urûn"* (Janganlah kalian menganggap mati mereka yang telah meninggal karena berjuang di jalan Allah. Sesungguhnya mereka itu hidup, kamu saja yang tidak mengetahui). Kedua, "hanya dipercaya oleh orang yang percaya saja." Benar kata Nina, persoalannya adalah kepercayaan. Dan benar pula, sepanjang seseorang tidak percaya berarti baginya itu bukan fakta tapi hanya ilusi atau mimpi. Mudah-mudahan

milyaran umat Islam tidak sedang mimpi dengan keyakinan agamanya, tentang nabi-nabinya, tentang Tuhan, malaikat dan akhirat dsb karena bagi *strictly primary resources*, semua itu hanya ilusi dan mimpi.

Ditempat lain, pernyataan bahwa "hanya dipercaya oleh orang yang percaya saja" adalah tergolong kepada mentifact yang tidak kuat. Karena kategorinya tidak kuat, nampaknya Nina tidak menempatkan diri disitu. Ia meragukan mentifact. Pernyataannya ini ironis dengan beberapa kesimpulannya. Misalnya ia mengatakan bahwa Sunan Gunung Djati adalah "seorang wali dari walisanga." Dari mana Nina mengetahui dan meyakini bahwa Sunan Gunung Djati adalah seorang wali? Tentang keberadaan sejarah dan sosok Sunan Gunung Djati saja ia tidak percaya karena selama ini hanya bersumber dari historiografi tradisional yang ditulis tidak sezaman dengan masa hidup pendiri kesultanan Cirebon itu, apalagi anggapan bahwa dirinya adalah seorang wali.

F. Metode Ilmiah Barat Sudah Runtuh

Ilmu pengetahuan modern mengeksplorasi manusia dan alam bukan untuk kepentingan manusia itu sendiri *(not for the sake of human being),* dengan kata lain, ilmu hanya untuk ilmu, ilmu demi eksplanasi *(for the sake of explanation),* dan ilmu demi pengukuhan supremasi rasionalisme, bahkan ilmu demi kekuasaan *(science for power).* Akibatnya,

perkembangan ilmu pengetahuan sering terlepas dari subyeknya yaitu manusianya sendiri. Dengan kata lain, ilmu pengetahuan semakin berkembang cepat tapi tidak membawa kebahagiaan sejati manusia modern. Ilmu pengetahuan semakin *complicated* dan teknologi semakin canggih tetapi manusia modern malah mengalami dislokasi, disorientasi dan krisis dalam kehidupannya.

Menurut kesaksian Arnold (1992), hal itu terjadi karena wajah sains modern sesungguhnya adalah korup. Kepalsuan teori dan kerancuan prakteknya adalah karakeristik dari modernitas. Dalam bukunya yang menyengat, *The Corrupted Sciences: Challenging the Myths of Modern Science* (1992), Arnold berujar: *"Modern sciences and technologies are corrupt not because they are evil in themselves.... but because many perceptions in, and methods of, science are wrong in theory and in practice, and because many scientists refuse to face the consequences of their work or make value judgements about its possible applications. Such an attitude makes technicians out of those who profess to practice science."* Lebih jauh, Arnold menyebutkan terdapat delapan dosa besar sains modern yang berkaitan erat satu sama lain: Pertama, orientasi mekanistis dan materialis yang ekslusif; Kedua, keasyikan dalam beroperasi ('*how' things work*) dengan melepaskan sebab-sebab dan akibatnya ('*why' things work*); Ketiga, spesialisasi yang berlebihan yang tidak berhubungan dengan persoalan global; Keempat, mengungkap hanya "pengetahuan yang tampak" (*revealed knowledge*) untuk mencip-

takan hanya satu jenis pengetahuan; Kelima, melayani *vested-interest* dan mode; Keenam, dedikasi kepada pesanan-pesanan sesuai kebutuhan, dipublikasikan, disembunyikan atau dilenyapkan; Ketujuh, kepura-puraan bahwa sains adalah bebas nilai; Kedelapan, kebanyakan dari sains dewasa ini, sebagaimana agama-agama Barat dan filsafat Barat selama ini, tidak berpusat pada manusia (hlm. 16).

Bila dikritisi secara cermat, delapan poin kritik pedas Arnold di atas bukan melulu dominasi sains alam dan fisika saja, enam kritik terakhir dari poin-poin tersebut adalah watak khas ilmu-ilmu sosial juga, termasuk ilmu sejarah. Dalam tradisi ilmu sosial, seorang peneliti dan penstudi peristiwa sosial baru sah disebut sebagai “ilmuwan” bila memenuhi kriteria-kriteria yang disebutkan Arnold. Dalam studi sosial, subyek disyaratkan menjaga jarak dari obyek studi. “Obyektifitas” diukur oleh ketidakterlibatan. Tugas ilmuwan adalah hanya menjelaskan (*to explain*) di atas dogma objektifitas dan netralitas, dan bukan terlibat (*to involve*). Bila sang subyjk terlibat dengan nilai-nilai dan ideologi obyek maka ia kita pandang telah meruntuhkan otoritas keilmuwanannya. Ilmuwan demikian, kita klaim sebagai ideolog, mubaligh, demagog atau bahkan ”provokator.”

Analisis historis Nina tentang Sunan Gunung Djati sangat spesialis-teoritis ilmu sejarah, sangat *only for the sake of explanation* dan “*objectivity is everything*.” Nina, tampaknya, merasa naif bila ia harus berpihak pada sumber-sumber tradisional. Analisis Nina dalam

tulisannya, hemat penulis, adalah manifestasi dari poin ketiga sampai delapan dari ciri-ciri yang disebutkan Arnold di atas: sangat menekankan spesialisasi ilmu sejarah dan lepas dari pertimbangan makna, dampak sosial dan nilai-nilai religius-kultural masyarakat Jawa Barat, mengasumsikan hanya terdapat satu jenis pengetahuan (metode ilmiah Barat), kepura-puraan bahwa ilmu pengetahuan adalah bebas nilai (*value- free*), dan tidak berpusat pada manusia (*scientific-oriented*). Padahal, para pemikir belakangan membuktikan bahwa doktrin obyektifitas dan netralitas ilmu pengetahuan itu non-sense adanya. Habermas, salah satu juru bicara Frankfurt School yang paling menonjol, berhasil membuktikan bahwa sains modern telah lama berkolaborasi dengan imperium kapitalisme. Demikian juga Foucault. Seperti ia bongkar dalam Madness and Civilization (1965), ketika Foucault menggambarkan sejarah "kegilaan," dengan terpana penuh kekagetan ia menyaksikan ternyata ilmu pengetahuan adalah hasil konstruksi kekuasaan selama berabad-abad. Sedangkan menurut Anthony Gidden, modernitas —sains adalah penopangnya— tak lebih dari sekadar sebuah proyek Barat. Bagi para pemikir posmodern, netralitas dan obyektifitas yang dipropagandakan modernitas tak lain kecuali 'dagelan' ilmu. Klaim "objektifitas" dan "netralitas" sebagai doktrin ilmu pengetahuan Barat modern, hanya mengukuhkan tesisnya Foucault tentang "*knowledge is power*" atau tesisnya Habermas tentang "*knowledge and interest*," bahwa ilmu pengetahuan yang dikembangkan sejak zaman Fajar Budi pasca renaissance Eropa abad ke-18,

yang menjadi basis dari hegemoni modernitas, merupakan konstruksi yang dibangun dalam rangka mempertahankan imperium narasi besar modernisme dan *status quo* yang bertengger di pusat kekuasaan kapitalisme dan peradaban Barat modern.

Daftar Pustaka

Anthony Milner. 1994. *The Invention of Politics in Colonial Malaya. Contensting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere,* Cambridge University Press,

Arnold Arnold. 1992. *The Corrupted Sciences. Challenging the Myths of Modern Science,* Paladin,

Azyumardi Azra. 1989. *Perspektif Islam Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES.

Bastin, Jhon and Harry J. Benda. 1967. *A History of Modern Southeast Asia*, Prentice Hall.

De Graaf, H.J. 1987. 'Southeast Asian Islam to the Eighteenth Century' dalam *The Cambridge History of Islam.*

de Graaf, H.J. & Th. G. Th. Pigeaud. 1984. *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, Jakarta: Grafitti.

Hall, D. G. E. 1970. *A History of Southeast Asia*, Third Edition, Macmillan, ST Martin Press, New York.

Keith Buchanan, *The Southeast Asian World. An Introductory Essay,* London: G. Bell and Sons. Ltd, 1967.

Michel Foucault. 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Random House.

Nina H. Lubis. 2001. *Analisis Historis tentang Sunan Gunung Jati,* Makalah pada Seminar Sunan Gunung Djati.

Reid, Anthony. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, *Volume Two: Expansion and Crisis*, Yale University Press, New Haven and London.

Ricklefs, M.C. 1981. *A History of Modern Indonesia.* Asian Histories Series: MacMillan.

Ricklefs, M.C. 1997. *Seen and Unseen World in Java, Allen & Unwin.*

Sartono Kartodirdjo. 1992. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia.

Schrieke, B. 1960. *Indonesian Sociological Studies*, Sumur Bandung, 2nd Edition.

KOMPLEKSITAS DAN JARINGAN RUMIT ULAMA NUSANTARA:
Beberapa Catatan atas Studi Jaringan Ulama

Drs. Moeflich Hasbullah, MA

A. Pendahuluan

Terbitnya karya Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama,* yang diangkat dari disertasinya di Colombia University tahun 1992, telah berusia hampir tiga dasawarsa. Disertasi aslinya yang berjudul *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* diajukan kepada Departemen Sejarah, Columbia University, New York, akhir tahun 1992 untuk memperoleh gelar Ph.D dalam bidang sejarah. Untuk disertasinya ini, Azyumardi Azra melakukan penelitian lebih dari dua tahun. Untuk memperoleh sumber-sumber yang otoritatif ia melakukan kunjungan ke banyak kota dan negara seperti Aceh, Jakarta, Yogyakarta, Ujung Pandang, New York, Kairo, Madinah, Makkah, Leiden dan Ithaca serta daerah-daerah yang diperkirakan memilki keterkaitan baik secara langsung maupun tidak dengan tema penelitian yang dilakukannya.

Disertasi ini diterbitkan menjadi buku dalam bahasa Indoneia oleh penerbit Mizan tahun 1993 dengan judul *Jaringan Ulama. Timur Tengah dan*

Kepulauan Nusantra Abad XVII & XVIII. Akar Pembaruan Islam Indonesia. Edisi Inggrisnya diterbitkan dua belas tahun kemudian oleh penerbit ASAA-Allen & Unwin dan University of Hawai'i Press tahun 2004 di Honolulu dan Leiden (KTILV) berjudul *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the 17th and 18th Centuries.* Tahun 2013, edisi Indonesianya dicetak ulang oleh penerbit Kencana Prenada Media Group Jakarta dengan nama "Edisi Perenial." Mengapa disebut perenial? Menurut Azyumardi, "karena terus menantang penelitian dan kajian lanjutan, baik pada tingkat lokal, nasional maupun internasional; baik di masa lampau yang jauh (*remote history*) maupun di era kontemporer (*contemporary history*)."[1] "Sepanjang masa itu pula," kata Azra, "karya ini telah menjadi rujukan banyak peneliti dan penulis, baik pada tingkat lokal, nasional, dan internasional yang mengkaji tidak hanya tentang perkembangan dunia ulama Nusantara, tetapi juga tentang dinamika Islam Nusantara secara keseluruhan, terutama dalam kaitan dengan Dunia Islam lebih luas."

---

1 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama. Timur Tengah dan Kepulauan Nusantra Abad XVII & XVIII. Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Edisi Perenial, Kencana Prenada Media Group, Jakarta, 2013, hlm. vii. Penjelasan Azra itu tentu konteksnya adalah penelitian yang terus dilakukan dari pengaruh disertasinya, tetapi kalimat "baik di masa lampau yang jauh *(remote history)* maupun di era kontemporer *(contemprary history)*" agak membingungkan. Kalimat itu harusnya memakai kata "tentang" bukan "di." Karena "di" bermakna orang-orang zaman dulu di masa silam pun turut meneliti tentang ulama dari pengaruh studi *Jaringan Ulama*. Tentu maksudnya bukan itu. Kalimat lebih tepatnya adalah "tentang masa lampau yang jauh *(remote area)* maupun ... ".

Dua dasa warsa atau dua puluh tahun adalah periode yang cukup untuk menilai pengaruh sebuah karya. *Jaringan Ulama* kini sudah menjadi klasik karena pengaruhnya yang terus bekerja. Pengaruh domestik buku ini di Indonesia memang cukup luas dan telah menginspirasi banyak studi eksploratif tentang sejarah, peranan dan pemikiran ulama di Indonesia baik dalam bentuk skripsi, tesis maupun disertasi, juga penelitian yang khusus membahas isu-isu tentang ulama Nusantara. Setelah kemunculan *Jaringan Ulama*, sejauh menyangkut studi sejarah ulama di Indonesia, sangat jarang tidak menyebut buku ini sebagai salah satu referensinya. Pengaruhnya di luar Indonesia, tampak dari pengakuan Imtiyaz Yusuf, Guru Besar Universitas Assumption, Bangkok, Thailand, yang pada akhir 2011 menyatakan *Jaringan ulama* "telah menjadi inspirasi rujukan banyak kajian tidak hanya tentang ulama Nusantara, tetapi juga menyangkut intelektualisme Islam Asia Tenggara. Begitu banyak kajian tentang jaringan ulama tingkat lokal, nasional dan internasional yang muncul sejak *Jaringan Ulama* diterbitkan. Tidak ada penelitian dan kajian menyangkut subjek-subjek tersebut yang bisa lepas dari *Jaringan Ulama*."[2]

1. Apresiasi

Sebagai studi rintisan di bidangnya dengan cakupan periode yang panjang (dua abad) dan kajian yang luas serta kedalaman reportase historisnya, disertasi ini tak pelak menuai pujian. Beberapa

---

2 *Jaringan Ulama,* hlm. vii.

endorsement yang diberikan para ahli sejarah memberikan pengakuan atas kelebihan buku ini. William Roff, Profesor Sejarah Columbia University, misalnya menyatakan karya Azra merupakan kontribusi besar kepada literatur, tidak hanya bagi Asia Tenggara, tetapi lebih umum untuk pemahaman tentang Dunia Muslim pada abad ke-17 dan ke-18. John O. Voll, Profesor Sejarah University of New Hampshire, terkesan karena analisis yang masuk ke jantung masalah. Sedangkan Barbara Metcalf, Profesor Sejarah University of California membaca disertasi Azra itu dengan "minat besar dan kekaguman" karena "berhasil mendemonstrasikan pentingnya jaringan keilmuan dan spiritualitas yang secara impresif menhubungkan individu-individu dalam bentuk-bentuk yang tak kita ketahui di masa silam." Kemudian Karel Steenbrink, Profesor Institute of Islamic Studies, McGill University menyatakan *Jaringan Ulama* merupakan "langkah ke depan yang sangat penting bagi penulisan sejarah Islam di Asia Tenggara. Topik yang diambil tidak merupakan topik kecil-kecilan, … tetapi memang topik yang betul-betul komprehensif."[3] Karena komprehensifitas disertasi ini, resensi-resensi atau *book review* atas *Jaringan Ulama* pun relatif hampir tanpa kritik dan tak mengungkap kelemahannya.[4] Tentu saja, apresiasi yang tinggi memang selayaknya diberikan pada *Jaringan Ulama* yang, sebagai disertasi

---

3 *Jaringan Ulama,* hal v.

4 Misalnya resensi Oman Fathurrahman, 'Jaringan Ulama: Pembaharuan dan Rekonsiliasi dalam Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Indonesia. *Studia Islamika. Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 11, No. 2, 2004, hlm. 361-385.

di universitas terkemuka di Amerika Serikat, digarap dengan sangat serius untuk melahirkan karya sejarah yang monumental dan berpengaruh luas yang dihasilkan oleh sejarawan pribumi Asia Tenggara.

2. Kegelisahan dan Tujuan Penelitian

Disertasi yang baik adalah yang berangkat dari kegelisahan intelektual yang kemudian menjadi topik penelitiannya untuk dicarikan jawabannya. Berangkat dari lima kegelisahan intelektual Azra bahwa (1) studi transmisi gagasan-gagasan pembaruan keagamaan adalah bidang kajian Islam yang cukup terlantar, (2) minimnya perhatian para peneliti dalam melakukan pengkajian sejarah sosial-intelektual Islam karena tekanan lebih banyak pada sejarah politik, (3) abad ke-17/18 yang dianggap masa kemunduruan atau periode gelap sejarah Islam, (4) kecenderungan di kalangan para peneliti dan sarjana di modern yang enggan memasukkan kepulauan Nusantara dalam kajian pembaharuan pemikiran Islam dan (5) kekeliruan yang menganggap hubungan antara Islam di Nusantara dengan Timur Tengah lebih bersifat politis ketimbang keagamaan,[5] mendorong Azra untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut sebagai tujuan penelitiannya sebagai berikut:

1. Bagaimana jaringan terbentuk antara ulama Timur Tengah dengan murid-murid Melayu-Indonesia? Bagaimana sifat dan karakteristik jaringan itu? Dan apakah ajaran atau tendensi intelektual yang berkembang dalam jaringan tersebut?

---

5 *Jaringan Ulama,* hal xvii-xxii.

2. Apakah peranan ulama Melayu-Indonesia dalam transmisi kandungan intelektual jaringan ulama itu ke Nusantara? Apa dampak lebih jauh dari jaringan ulama terhadap perjalanan Islam di Nusantara?[6]

Tujuan disertasi ini untuk mengungkap kandungan intelektual jaringan ulama dan peranannya dalam transmisi gagasan-gagasan pembaruan ke Nusantara serta melacak sumber-sumber pembaharuan awal dalam sejarah Islam di Nusantara. Ruang lingkupnya dibatasi pada kajian tentang para ulama yang berasal dari kepulauan Nusantara walaupun ada beberapa kaitannya dengan jaringan ulama Internasional. Jaringan ulama adalah mata rantai yang sangat luas dan menyeluruh ke semua belahan Dunia Muslim di mana ulama-ulama Melayu-Indonesia merupakan bagian dari jaringan luas tersebut. Periodenya diambil pada abad ke-17 dan ke-18 atas dasar pertimbangan bahwa pada abad tersebut tumbuh subur kegiatan intelektual ulama dan tradisi pemikiran serta gerakan pembaharuan di kawasan Islam Nusantara.

3. Kata Kunci

Ada dua kata kunci untuk pemahaman lebih baik dari disertasi Azra yaitu ***jaringan*** dan ***transmisi***. *Jaringan* adalah hubungan aktivitas intelektual di antara para ulama yang berasal dari berbagai daerah yang saling berkaitan, melakukan kontak dan berdialog serta proses peleburan tradisi-tradisi kecil (*little tradition*) untuk membentuk sintesis baru yang membentuk tradisi besar (*great tradition*). Proses

---

6 *Jaringan Ulama,* hal xxiii.

peleburan ini, menurut Azra, berpusat di Haramayn (Makkah dan Madinah).[7] Sedangkan *transmisi* adalah upaya penyebaran gagasan dari satu ulama ke ulama lainnya atau dari satu daerah ke daerah lainnya. Para ulama *Jawi* yang berasal dari Melayu-Indonesia telah menyebarkan atau menyampaikan gagasan-gagasan, ilmu serta metode pemahaman Islam yang mereka peroleh di Haramayn. Proses transmisi ini telah menghasilkan gagasan-gagasan pembaharuan yang pada gilirannya telah mempengaruhi perjalanan historis Islam di tanah air.[8]

Jaringan ulama sebagai sebuah realitas sosiologis-historis yang berisi tradisi kekayaan intelektual Islam abad ke-17/18 sangat luas di Asia Tenggara. Di berbagai tempat di kepulauan Nusantara, jaringan ulama, hubungan guru murid dan peta-peta menuntut ilmu yang menghasilkan karya-karya intelektual para ulama yang sangat kaya yang berbentuk naskah-naskah, sebagiannya telah direkonstruksi melalui berbagai studi dan penelitian. Rekonstruksi ini menghasilkan deskripsi dan abstraksi tentang peranan para ulama dalam proses intensifikasi dan pribumisasi Islam, tentang kecenderungan berfikir mereka mengenai Islam, dan terutama tentang aktivitas intelektual ulama yang terjadi pada masanya dalam berbagai bentuk tulisan baik berupa karangan asli, komentar (*syarah*), polemik dan perdebatan maupun karya sastra dan terjemahan. *Jaringan Ulama* Azra telah berhasil merekonstruksi aktifitas intelektual

7 *Jaringan Ulama,* hlm. 109.

8 *Jaringan Ulama,* hlm. 75.

ulama Nusantara pada abad-abad ke-17/18 hubungannya dengan ulama-ulama Timur Tengah, termasuk polemik pemikiran dan gagasan-gagasan pembaruan Islam yang mengkritik gagasan-gagasan tasawuf panteistik *wahdatul wujud* yang dikembangkan Hamzah Fansuri.

B. Metodologi

Metodologi yang digunakan Azra dalam melakukan penelitian disertasi ini cukup komprehensif yang melibatkan pendekatan sejarah, filosofis, sosiologi, antropologi dan juga filologi.

Pendekatan *historis* dilakukan dengan melakukan pelacakan terhadap sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Melayu-Indonesia. Pendekatan ini akan mengungkapkan kaitan antara perkembangan yang terjadi di kalangan kaum Muslim Nusantara dengan dinamika yang terjadi di wilayah Timur Tengah pada periode objek penelitian.[9] Pendekatan *filosofis* digunakan untuk menemukan bahwa sebenarnya abad ke-17/18 bukanlah abad kegelapan bagi umat Islam, bahkan merupakan abad yang penuh dinamika sosial-intelektual. Islam yang berkembang saat itu bukanlah hanya aspek mistik saja, tetapi juga sudah berkembang orientasi keilmuan, pemikiran dan penekanan pada syariat.[10]

Dengan pendekatan itu, Azra ingin membuktikan bahwa dalam pertumbuhan dan perkembangan Islam di Nusantara, yang memiliki hubungan erat dengan

---

9 *Jaringan Ulama,* hlm. 19.

10 *Jaringan Ulama,* hlm. 109.

dinamika umat Islam di Timur Tengah, tidak sekedar masalah-masalah politik. Menurut Azra, sejak akhir abad ke-8 hingga abad ke-12 sebagai masa-masa awal terjadi kontak, hubungan Timur Tengah dan kepulauan Nusantara lebih sebagai hubungan perdagangan dan ekonomi. Tetapi, setelah itu hingga akhir abad ke-15, hubungan kedua kawasan mulai mengambil aspek yang lebih luas. Disamping praktik perdagangan, para pedagang Timur Tengah juga melakukan penyebaran Islam hingga terjalinnya hubungan sosial-keagamaan yang sangat erat antara keduanya. Selanjutnya, pada abad ke-15 hingga abad ke-17, hubungan Melayu-Indonesia dengan Timur Tengah diwarnai kerjasama dengan Dinasti Turki Utsmani yang lebih banyak bernuansa politik disebabkan terjadinya konflik kekuasaan antara Spanyol dan Turki Utsmani. Diikat oleh kesamaan agama, para elit penguasa Nusantara menjalin kebersamaan dengan pihak Utsmani. Hubungan para ulama Nusantara yang lebih bersifat keagamaan dikembangkan dengan para penguasa di Haramayn untuk meningkatkan jaringan keilmuan Islam. Maka, abad ke-17 hubungan antara ulama Haramayn dengan ulama Nusantara lebih merupakan hubungan sosial, intelektual dan keagamaan.[11]

Pendekatan sosiologis-antropologis digunakan untuk menelusuri pertumbuhan dan perkembangan lembaga-lembaga pendidikan yang terjadi dikawasan Melayu Indonesia, yang selama ini dianggap wilayah pingiran Islam oleh para peneliti dan sarjana modern. Eksplorasi Azra justru menemukan di kawasan yang

---

11 *Jaringan Ulama,* hlm. 57-58.

dianggap pinggiran ini, tumbuh gagasan dan ide-ide pembaruan, yang tumbuh dan hidup dalam jaringan ulama yang berpusat di Haramayn sehingga memunculkan "sintesis baru" sebagai "great tradition."[12]

Kepustakaan yang digunakan Azra cukup otoritatif dengan menggunakan sumber-sumber sejarah primer berbahasa Melayu dan kitab-kitab berbahasa Arab. Yang menarik adalah penggunaan kamus-kamus biografi ulama Haramayn (Mekkah dan Madinah) sebagai sumber sejarah penting. Disini, Azra melalukan sebuah terobosan. Diantara kamus-kamus biografi yang dirasakan sangat membantu dalam penelitiannya misalnya: Pertama, karya *Al-Hamawi* berjudul *Fawa'id Al-Irtihal Wanat'ij Al-Saar* yang menyajikan tentang informasi langka tentang kebingungan intlektual dan keagamaan di kalangan kaum Muslim Melayu-Indonesia pada abad ke-17 karena salah paham terhadap mistisme Islam. Kedua, karya Almuradi, *Khulashat Al-Atsar* dan karya karya Al-Muhibbi dan Silk A-Durar yang banyak memberikan informasi berharga tentang beberapa ulama Haramayn yang menulis karya-karya khusus untuk merespon perkembangan keagamaan di Nusantara pada abad ke-17 dan ke-18. Ketiga, Karya Wajid Al-Din Al-Ahdal murid 'Abd Shamad Al-Palimbani yang banyak menceritakan tentang riwayat Al-Palimbani. Kitabnya adalah *Al-Nafs Al-Yamani wa al-Ruh al-Rayhani. Keempat*, karya Al-Baiyhar, *Hilyat Al-Basyar fi Tarikh Al-Qur'an Al-Tsalits 'Asyar* yang juga banyak menceritakan biografi ulama-

12 *Jaringan Ulama,* hlm. 110.

ulama Haramayn dan ulama-ulama Nusantara.[13] Selain itu, sumber-sumber berbahasa Inggris, Perancis dan Belanda memperkaya perspektif kajian sejarah ulama tersebut.

Di sisi lain, pendekatan filologi dalam studi sejarah Azra memperkaya kajian dan cukup inspiratif. Naskah-naskah lama menjadi hidup karena tidak hanya dibaca sebagai "naskah mati" melainkan naskah yang "berbicara" dalam konteks sejarah zamannya.[14] Lain

---

13 *Jaringan Ulama,* hlm. 20.

14 "Salah satu contoh catatan Azra yang sangat inspiratif tersebut," menurut Fathurrahman, "adalah disebut dan diinventarisasinya 2 buah salinan naskah *Ithaf al-Dhaki* karangan Ibrahim al-Kurani, salah seorang guru terkemuka Shaikh Abdurrauf al-Sinkili. Naskah yang disebut oleh Azra sebagai koleksi Perpustakaan Dar al-Kutub ai-Misriyyah, Kairo ini merupakan salah satu contoh karya ulama Haramayn abad ke-17 yang ditulis dalam konteks *bilad Jawah.* Naskah ini terasa semakin penting karena, berbeda dengan naskah-naskah yang berkaitan dengan dunia Islam Melayu pada umumnya, salinan *Ithaf al-Dhaki* tidak dijumpai di Perpustakaan Nasional RI. Sejauh ini, selain di Perpustakaan Dar al-Kutub tersebut, salinan *Ithaf al-Dhaki* dijumpai di Perpustakaan Leiden dan di Perpustakaan India Office. Dalam buku ini, Azra hanya mengulas sepintas isi kitab tersebut dalam konteks adanya permintaan fatwa dari sebagian ulama Jawi, dalam hal ini bisa disebut secara spesifik Shaikh Abdurraufal-Sinkili, yang meminta penjelasan mengenai doktrin martabat tujuh dalam kitab *Tuhfat al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*, karangan seorang ulama India, Fadl Allah al-Burhanpuri, yang sempat menimbulkan kesalahfahaman di kalangan sebagian Muslim Melayu saat itu. Lebih dari itu, kitab *Ithaf al-Dhaki* merupakan sebuah presentasi panjang (80 halaman, dengan rata-rata 17 baris perhalamannya) mengenai penafsiran ulang (reinterpretasi) terhadap doktrin-doktrin tasawuf, seperti martabat tujuh, *wahdat al-wujud* dan lain-lain. Dalam karya ini kita dapat menyaksikan sebuah kesungguhan yang telah ditunjukkan oleh seorang al-Kurani untuk menjernihkan persoalan yang sedang dihadapi oleh, khususnya, masyarakat Muslim Melayu. Dengan demikian, lebih dari sekedar catatan belaka, informasi yang dikemukakan Azra tentang *Ithaf al-Dhaki* ini sesungguhnya bisa menjadi topik penelitian tersendiri." Oman Fathurrahman, 'Jaringan

kata, dalam aspek keluasan cakupan, penggunaan sumber, kedalaman dan kemampuan reportase yang mengungkapan jaringan-jaringan individu dan aktifitas keilmuan ulama, *Jaringan Ulama* telah menjadi sebuah *ground-breaking study* (*studi perintis*) yang sangat berharga.

C. Temuan dan Kontribusi

Beberapa temuan historis yang dihasilkan dari studi jaringan ulama Azra paling tidak terdapat empat poin yaitu jaringan ulama, karakteristiknya, proses *rapproachment* dan kandungan intelektual di dalam jaringan tersebut.

Pertama, terdapatnya jaringan ulama Timur Tengah dengan murid-muridnya di dunia Melayu-Indonesia. Murid-murid Jawi di Haramayn adalah pelaku utama tradisi intelektual dan keilmuan Islam di antara kaum muslim Melayu Indonesia. Mereka menjadi *transmitter* aktifitas kelimuan, pemahaman keagamaan dan tradisi intelektual dari pusat-pusat keilmuan Islam di Timur Tengah ke Nusantara.

Kedua, karakteristik jaringan yang dinamis. Jaringan guru dan murid yang intensif dan luas menyebabkan pertumbuhan jaringan ulama berjalan mengatasi batas-batas wilayah, perbedaan asal daerah, etnis dan kecenderungan keagamaan dalam hal madzab.[15]

Ulama: Pembaharuan dan Rekonsiliasi dalam Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Indonesia,' *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 11, No. 2, 2004, hlm. 380.

15 *Jaringan Ulama,* hlm. 114.

Ketiga, proses saling mendekati (*rapproachment*) untuk saling memahami dan menerima antara para ulama yang berorientasi syariat dari para fuqaha dan orientasi tasawuf dari para sufi yang puncaknya terjadi pada abad ke-17/18.[16] Sikap saling pendekatan antara syari'at dan sufisme dan masuknya para ulama ke dalam tarekat kemudian membentuk pemahaman baru yang disebut Azra sebagai "neo-sufisme".

Keempat, adanya kandungan intelektual berupa tren pembaruan pemikiran. Ulama-ulama Nusantara yang menjalin hubungan erat dengan tokoh-tokoh ulama Timur Tengah abad ke-18, tidak hanya mempertahankan tradisi pembaharuan di Nusantara seperti yang sudah dirintis Ar-Raniri, Al-Sinkili dan Al-Maqassari, tetapi lebih penting lagi meneruskan tradisi pembaharuan itu kepada generasi ulama Melayu-Indonesia sesudahnya. Misalnya, munculnya gerakan pembaruan keagamaan di kalangan masyarakat Minangkabau di antara surau-surau Syathariyah yang berusaha menghidupkan kembali ajaran-ajaran Al-Sinkili yaitu tentang pentingnya pelaksanaan syariat dalam praktik tasawuf,[17] hingga awal ke-20 yang ditandai oleh kemunculan gerakan-gerakan purifikasi Islam yang ditandai oleh berdirinya Al-Irsyad, Muhammadiyah dan Persatuan Islam.[18]

Tetapi, inti dari semua penemuan itu adalah apa yang diisitilahkan (*coined*) Azyumardi sebagai *neo-sufisme*. Neo-sufisme mengindikasikan bahwa

---

16 *Jaringan Ulama,* hlm. 119.

17 *Jaringan Ulama,* hlm. 367.

18 *Jaringan Ulama,* hlm. 335-339.

gagasan-gagasan pembaruan Islam di kepulauan Nusantara sesungguhnya telah berlangsung dan tumbuh jauh sebelum gerakan pembaruan Islam muncul pada abad ke-20 seperti digagas oleh Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha di Mesir dan oleh K.H. Ahmad Dahlan, Nurcholish Masjid dan Munawir Sadzali di Indonesia. Para ulama besar Nusantara seperti Nuruddin Al-Raniri, 'Abd Al-Ra'uf Al-Sinkili (abad ke-17), 'Abd Al-Shamad Al-Palimbani dan Yusuf Al-Maqassari (abad ke-18), melalui karya-karyanya yang banyak, mengkritik gagasan-gagasan sufisme klasik yang berkembang pada abad-abad tersebut yang lebih cenderung berorientasi eskapistik, heretikal dan heterodoks. Neo-sufisme menekankan pentingnya syari'at dalam praktik tasawuf.

Dari temuan tersebut, maka *Jaringan Ulama* menunjukkan kontribusinya yang cukup siginfikan dalam studi sejarah ulama dan Islam di Nusantara. Kontribusi itu paling tidak dapat dirumuskan ke dalam tiga aspek.

Pertama, terbantahkannya asumsi bahwa hubungan antara ulama-ulama Timur Tengah dengan Nusantra hanya bersifat politis dalam menghadapi kekhilafahan Islam yang tengah merosot atau menghadapi kolonialisme Barat. Sejak abad ke-17/18, ditemukan bahwa hubungan diantara ulama sudah bersifat keilmuan atau sosial-intelektual.[19]

Kedua, gugurnya asumsi bahwa abad ke-17/18 adalah abad kemunduran keilmuan umat Islam. Faktanya, Azra menemukan justru pada abad-abad

---

19 *Jaringan Ulama,* hlm. 58.

tersebut merupakan masa yang sangat harmonis dan dinamis dalam perkembangan keilmuan dan pemikiran Islam. Islam pada periode tersebut tidak lagi bercorak mistik (sufistik) melainkan sebuah persenyawaan antara tasawwuf dan syariat. Ini tercipta dari kesadaran para ulama fiqh (*fuqaha*) dengan ulama tasawwuf (*sufi*), untuk saling menyadari dan mengakui keberadaan serta peranannya masing-masing. Dengan terbentuknya kesadaran tersebut, terbentuklah sebuah praktik keIslaman yang baru yaitu neo-sufisme.[20]

Ketiga, ditemukannya akar-akar gerakan pembaruan Islam. Tradisi keilmuan dan perkembangan pemikiran di dunia Islam tak bisa dipisahkan dari jaringan yang terbentuk dan transmisi yang terjadi diantara para ulama Timur Tengah dengan ulama-ulama lain di berbagai belahan dunia Islam. Pembaharuan pemikiran pun yang berkembang di kalangan ulama merupakan hasil dari transmisi pemikiran para ulama dari Timur Tengah ke dunia Melayu-Indonesia yang terbentuk dalam jaringan tersebut. Para ulama terlibat dalam mengaplikasikan ilmu, gagasan serta metode mempelajari Islam yang didapatkan dari Timur Tengah dan mentransmisikannya ke ulama-ulama lain dalam jaringan tersebut yang dilakukan melalui majalah-majalah, kitab-kitab atau buku-buku yang disusun dan disebarkan ke wilayah asalnya.[21]

20 *Jaringan Ulama,* hlm.109.

21 *Jaringan Ulama,* hlm.166-239. Lihat juga Bab IV dan V.

D. Beberapa Catatan

Inilah bagian inti dari keseluruhan *review* ini. Dari keunggulan-keunggulan yang dijelaskan di atas, tentu saja "tidak ada gading yang tak retak." Catatan kritis harus diberikan karena tidak ada karya yang sempurna. Ada empat catatan yang dapat dipertanyakan atas karya monumental Azra, *Jaringan Ulama* ini.

Pertama, dalam karya *master piece*-nya itu, Azra hanya membahas para ulama non-Jawa atau jelasnya hanya para ulama asal Aceh, Banjarmasin, Sumatera Barat dan Sulawesi. Inilah problem pertama yang segera tertangkap ketika kita mengajukan pertanyaan siapa yang disebut dengan "ulama Nusantara." Azra seolah-olah membuat rumusan bahwa representasi ulama Nusantara cukup diwakili oleh para ulama terkenal dari wilayah-wilayah yang disebutkan di atas. Karya itu tidak menyentuh dan menyebut ulama-ulama lain di luar daerah yang menjadi penelitiannya seperti ulama-ulama Jawa dan Sunda.

Mengapa demikian? Apakah ulama-ulama Jawa-Sunda tidak meninggalkan karya-karya penting untuk dilacak? Apakah memang mereka tidak ada yang menulis karya-karya sekelas yang ditulis Ar-Raniri, As-Sinkili dan ulama lain segenerasinya? Atau, sesungguhnya karya-karya penting ditulis oleh ulama-ulama Jawa-Sunda itu banyak tapi tidak menjadi perhatian Azra karena tidak bersemangat pembaruan sesuai fokus studinya? Atau tidak masuk dalam peta jaringan transmisi pengetahuan dengan para ulama Timur Tengah? Atau karya-karya para ulama Jawa-

Sunda "tidak ditemukan" dalam periode penelitian yang menjadi fokus Azra yaitu abad ke-17 dan ke-18?

Atas problem ini, Azra memberikan argumentasi tentang "waktu" dan "pusat intelektualisme". Argumen waktu, menurutnya, pada abad ke-16-17 karya-karya ulama memang banyak muncul dan berkembang di luar Jawa. Soal pusat intelektualisme, Jawa baru muncul menjadi pusat intelektualisme Islam melalui karya para ulamanya pada abad ke-19. Misalnya munculnya Syekh Ahmad Mutamakkin (Jawa), Syeh Nawawi Al-Bantani (Banten) dan K.H. Hasan Mustafa (Bandung) dan kemudian Kiayi Khalil al-Bangkalan (Madura) dan K. H. Ahmad Rifa'i (Kalisasak Pekalongan). Lebih lengkapnya Azra menjelaskan:

> Pada abad 16-17, karya ulama/wacana ulama memang banyak berkembang terutama di kawasan luar Jawa, tapi sebagaimana kita lihat perkembangan sejarah sosial dan intelektual Islam di Nusantara, pusat-pusat intelektualisme Islam di Nusantara itu tidak terpusat dan tidak mapan di satu tempat. Pada abad 17 Aceh muncul sebagai pusat Intelektualisme Islam yang terpenting. Saya kira mungkin di Nusantara. Tapi kemudian Palembang muncul di abad 18 dan kemudian juga Banjarmasin di abad 18. Tetapi pada abad 19 terjadi pergeseran-pergeseran yang mulai sangat penting dan saya kira Syekh Ahmad Mutamakkin adalah salah satu tokoh intelektualisme Islam di Jawa karena Syekh Ahmad Mutamakkin adalah yang berasal dari abad yang ke-18 juga. Tetapi kemudian sejak kemunculan Syekh Ahmad Mutamakkin, kita bisa menyaksikan munculnya sejumlah ulama-ulama besar dari pulau Jawa yang saya kira masih perlu kita teliti lagi lebih lanjut, di antara nama-nama yang paling sering kita kenal adalah nama seperti K.H. Nawawi Al-Bantani yang boleh kita sebut sebagai *Intellectual Source* sebagai pusat sumber Intelektual para kyai pada masa belakangan karena kita tahu juga kemudian K.H. Nawawi Al-Bantani belajar di Makkah dan

> Madinah itu bersama teman-temannya tiga orang yang diantaranya termasuk yang paling terkemuka disini adalah Kyai Khalil al-Bangkalan Madura yang kemudian Kyai ini menjadi sumber/pusat atau titik tumpuan dari jaringan para Kyai yang ada di pulau Jawa. Dan pada periode selanjutnya kita juga melihat kemunculan tokoh-tokoh seperti Kyai Ahmad Rifa'i dari Kalisalak Pekalongan, yang ini juga merefleksikan sebuah dinamika Intelektual (Islamlib.com).[22]

Argumen ini dikuatkan oleh pandangan Taufik Abdullah yang juga melihat ulama-ulama Aceh dalam posisinya yang sangat penting:

> Kalau sekiranya kajian-kajian tentang berbagai episode dari sejarah pemikiran Islam di Indonesia ini diperhatikan, dengan mudah dapatlah dikatakan bahwa abad ke-17 bukan saja abad "kegemaran" para peneliti, tetapi juga merupakan abad tampilnya puncak-puncak karya tentang agama. Abad ini terutama disinari oleh empat pemikir besar dari Aceh --Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani, yang ditentang dengan keras oleh Nuruddin ar-Raniri, dan Abdul Rauf dari Singkel, yang moderat." Taufik kemudian sepintas merinci membuktikan bagaimana abad ke-17 tersebut telah menjadi medan penelitian yang luas dan banyak karya lahir dari tokoh-tokoh tersebut.[23]

Selain Taufik Abdullah, "argumen waktu" tentang abad ke-19 ini juga bertemu dengan "argumen kehadiran tradisi tulisan" di Sunda. Argumen ini ditemukan oleh seorang peneliti Jepang peminat Sunda, Mikihiro Moriyama yang menulis disertasi *A*

---

22 Wawancara Islamlib.com dengan Azyumardi Azra. Pandangan bahwa Aceh memang menempati posisinya yang istimewa –berbeda dengan wilayah-wilayah lain di Nusantara– dalam hubungannya dengan Timur Tengah, lihat juga Azra 1994: 55- 58.

23 Taufik Abdullah, "Ke Arah Sejarah Pemikiran Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pelancongan Bibliografis," *Jurnal Sejarah* 3 (1993): 7-8.

New Spirit: Sundanese Publishing and the Changing Configuration of Writing in Nineteenth Century West Java (2003). Dari penelitiannya, Mikihiro menemukan bahwa hidup dan berkembangnya sebuah bahasa berkaitan erat dengan kekuasaan, dalam hal ini adalah pengakuan kolonialisme Belanda. Sebelum abad ke-19 di Hindia Belanda, akibat penaklukan Mataram abad ke-17 dan kuatnya pengaruh Jawa dalam kehidupan orang Sunda (seni, administrasi pemerintahan, gaya hidup dan bahasa) selama dua abad, bahasa Sunda dianggap sebagai varian (dialek) dari bahasa Jawa. Akibatnya kurang mendapat perhatian. Setelah semakin lama disadari bahwa di Jawa bagian barat ada masyarakat, bahasa, sastra dan kebudayaan yang ternyata berbeda dengan Jawa, barulah Belanda mengakui ada sebuah komunitas kebudayaan yang mandiri. Pada abad ke-19 lah bahasa Sunda “ditemukan”. Pada tahun 1842 kemudian “diresmikan” oleh pemerintah Belanda dan sejak itu diakui sebagai bahasa yang mandiri dan berdiri sendiri yang berbeda dengan Jawa.

Sejak itulah –dari khazanah naskah Sunda yang didata Edi S. Ekadjati dkk. (1988)– tersirat bahwa abad ke-19 adalah abad lahirnya naskah-naskah berbahasa Sunda (dengan huruf Cacarakan, Pegon dan Latin) yang sebelumnya didominasi oleh naskah-naskah beraksara dan berbahasa Jawa-Pegon dan Arab. Dengan demikian –berbarengan dengan pengakuan Belanda-- pada abad ke-19 ini juga lah karya para ulama Sunda –terutama yang berbahasa Sunda–

"ditemukan."[24] Dengan demikian, diduga kuat, tradisi penulisan kitab/karya-karya ulama Sunda (dan Jawa secara umum) memang baru muncul pada abad ke-19.

Apakah semua ini benar dan dapat dipertanggungjawabkan secara historis? Benarkah abad ke-17/18 pusat intelektualisme Islam hanya ada atau berpusat di luar Jawa? Apa yang dimaksud "pusat"? Apakah pada abad-abad tersebut karya-karya ulama di Pulau Jawa tidak ditemukan? Ternyata, sejarah ulama dan tradisi intelektual Islam di daerah Sunda membuktikan kesimpulan Azra, Taufik Abdullah dan Moriyama tidak menemukan pijakan historisnya yang kuat.

Argumen *waktu* bertentangan dengan kenyataan historis di Sunda berdasarkan naskah-naskah keislaman yang ditemukan dalam periode studinya Azra. Melanjutkan tradisi tulis pra-Islam, teks-teks keislaman lokal di wilayah Sunda sudah ditemukan sejak abad ke-17. Misalnya, naskah-naskah *Carita Waruga Guru, Sajarah Banten, Martabat Kang Pitutu* atau *Martabat Alam Tujuh*, ajaran tasawuf Syeikh 'Abd al-Muhyi (1650-1730) dan *Naskah Wangsakerta* yang dihasilkan dari sebuah sebuah simposium besar Nusantara abad ke-17 (1677) hingga *Carita Purwaka Caruban Nagari* yang ditulis pada abad ke-18 (1720) oleh Pangeran Arya Cirebon tentang sejarah pembentukan kota Cirebon dan proses islamisasi yang

---

24 Lihat: Mikihiro Moriyama (2003). Edisi Indonesianya diterbitkan KPG Jakarta dengan judul *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19* (2003). Lihat juga Martin van Bruinessen yang mensinyalir adanya pergeseran penulisan kitab-kitab ke dalam bahasa Sunda pada abad ke-19 (1995: 144-145).

menyertainya. Selain itu, terdapat juga naskah-naskah keislaman lain seperti *Babad Sumedang, Babad Cirebon, Kitab Takarub, Wawacan Ogin, Carita Sajarah Lampahing Para Wali Kabeh* dan lain-lain yang semuanya telah membuka jendela dunia Islam Sunda masa silam. Dari 2.500 naskah yang sudah ditemukan, dibagi kepada tiga kelompok berdasarkan periodenya: Periode Kuna (sampai abad ke-17), periode peralihan (pertengahan abad ke-18 hingga pertengahan abad ke-19), dan periode baru (pertengahan abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20).[25] Beberapa manuskrip pada masa peralihan ditemukan berisi pembahasan tentang ajaran Islam yang berarti tradisi intelektual Islam di Sunda sudah hidup sejak abad ke-17/18.

Barulah pada ke-19, ketika Sunda sudah sepenuhnya Islam dan diperkuat oleh munculnya tradisi cetak dan penerbitan tradisi intelektual itu menemukan masa produktifnya di tangan para ulama dengan kemunculan tokoh-tokoh ulama besar seperti Syeikh Nawawi Al-Bantani di Banten, guru para ulama *Jawi* (1813-1897), Haji Hasan Mustapa (1852-1930), R.A.A. Wiranatakusuma V di Bandung (1888-1986); K.H. Hasan Maulani di Kuningan; K.H. Ahmas Sanusi di Sukabumi (1888-1950); K.H. T. Muhammad Falak dan KH. Abdullah bin Nuh ketiga dari Bogor dan Cianjur; K.H. Ahmad Bakri di Purwakarta; KH. Muhyiddin di

---

25 Edi S. Ekadjati (ed.), *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan*, Lembaga Penelitian Universitas Padjadjaran (Tokyo: The Toyota Foundation, Bandung, 1988). Edi S. Ekadjati, “Naskah Sunda: Sumber Pengetahuan Budaya Sunda” (Bandung: *Konferensi Internasional Budaya Sunda,* 22-25 Agustus 2001).

Subang; K.H. Abbas Jamil di Cirebon; K.H. Abdul Halim di Majalengka (1887-1962); K.H. Badruzzaman dan K.H. Anwar Musaddad di Garut; Syeikh Abdullah Mubarak dan K.H. M. Ilyas Ruhiyat di Tasikmalaya dan seterusnya. Sayangnya, selama ini karya-karya ulama Sunda itu kurang mendapat perhatian disebabkan perhatian para sejarawan –domestik maupun asing– lebih tertarik kepada Islam di Sumatra dan Jawa. Dengan demikian, argumen waktu bahwa tradisi intelektual ulama Sunda baru muncul pada abad ke-19 perlu dikoreksi.

Kedua, disertasi itu belum mengungkap apa yang disebut Julian Millie sebagai "jaringan halus" (*soft network*) dari proses-proses dan praktek keilmuan ulama di dalamnya terutama tradisi keilmuan dalam konteks lokal.[26] Jaringan halus adalah peran-peran yang banyak dan luas dari para ulama lokal yang belum terungkap dalam sejarah sehingga peranan mereka cenderung terabaikan, padahal peranan ulama-ulama lokal dan tradisi-tradisi yang dikembangkan mereka dalam bentuk lokal pula berperan penting dalam diseminasi Islam di Nusantara. Dalam konteks ini, Azra hanya mengungkap peranan ulama-ulama besar yang karya-karyanya banyak ditemukan dan dibicarakan. Dengan demikian, studi jaringan ulama Nusantara masih menyisakan banyak hal yang belum diungkap. Sebagai kajian umum (*general explanation*), studi itu masih berupa hutan belantara dari proses-proses sosial

---

26 Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java* (Diss. Leiden University, 2006), hlm. 193-194.

intelektual yang kompleks (Azra, 2004: 2). Studi jaringan ulama belum mengungkap jaringan-jaringan halus dari proses-proses sosiologis dan etnografis intelektual yang terjadi dalam konteks lokal (Julian Millie 2006: 193-194).

Ketiga, studi general seperti Jaringan Ulama, disebut oleh Kuntowijoyo sebagai sejarah naratif yang hanya berenang dipermukaan fakta-fakta sejarah, belum masuk ke kedalaman struktur historis (2008: 150). Lapisan sejarah masa silam terbagi tiga: pertama, lapisan permukaan atau lapisan luar yaitu segala hal yang menyangkut gejala-gejala umum dari sebuah peristiwa sejarah seperti pandangan mata, kesaksian, pendengaran, tulisan (teks, manuskrip), kesan dan komentar, termasuk disini arus-arus peristiwa, tren sosial dan kecenderungan sosiologis yang teramati secara fenomenologis. Alat untuk memahami lapisan ini adalah fenomenologi dan sosiologi yang mengandalkan analisis rasional dari kaitan-kaitan faktual yang saling berhubungan. Kedua, lapisan dalam yaitu menyangkut makna-makna, nilai, konteks peristiwa, maksud sebuah tindakan dan lain-lain yang berada dalam alam fikiran, kehendak dan niat-niat tertentu dari tindakan atau peristiwa sejarah. Metode untuk memahami jenis lapisan ini adalah hermeunetika dan *verstehen* di mana teks dibiarkan berbicara sendiri menjelaskan tentang dirinya. *Ketiga*, apa yang disebut Fernand Braudel, perintis sejarah total (*total history*) sebagai “under social stream” (arus di bawah peristiwa sosial) yang menyangkut hal-hal yang tak terbaca karena tak berkaitan langsung dengan peristiwa sosial (*unreadable*) seperti gejala-

gejala alam, iklim atau cuaca, lingkungan fisik, bencana alam dan sebagainya yang mempengaruhi sebuah peristiwa sejarah. Metode untuk memahami jenis lapisan sejarah ini adalah sejarah total yang menganalisis hubungan-hubungan gejala alam dengan keseluruhan peristiwa manusia seperti sejarah kondisi alam, sejarah banjir, sejarah orang kecil, watak dasar masyarakat berdasarkan geografi, hubungan etnis dengan cara berfikir, cara berkomunikasi, bentuk rumah, kendaraan, mata uang, pakaian, surat-menyurat, perangko, kebiasaan alas kaki dan sebagainya.

Sebagai studi penelitian yang mengandalkan fakta-fakta tertulis dari naskah-naskah, teks atau manuskrip, dalam konteks penjelasan Kuntowijoyo, *Jaringan Ulama* Azra adalah jenis sejarah pertama yaitu studi yang hanya berkubang di atas fakta-fakta sejarah (lihat ilustrasi gambar di halaman akhir) karena perhatiannya pada tokoh-tokoh besar yang dijadikan objek penelitian sejarah.

Keempat, studi sejarah juga memerlukan perhatian atas apa yang disebut Ronit Ricci dalam *Islam Translated sebagai "literary networks"* (jaringan sastra) untuk menggambarkan saling-silang hubungan antara Islam, budaya dan tradisi lokal melalui teks-teks kesusastraan. *Literary networks* Ricci sangat kompleks dan luas karena mencakup *"…shared texts, including stories, poems, genealogies, histories, and treatises on a broad range of topics, as well as the readers, listeners, authors, patrons, translators, and scribes who created, translated, supported, and transmitted them…"* (2011: 2). *Literary networks*, dengan

demikian, dapat memperkaya nomenklatur jaringan yang selama ini telah sering dipakai dalam pembahasan Islam di Nusantara dalam konteks sufi, tarekat, perdagangan atau militer.

Dalam konteks ini pula, *Jaringan Ulama* relatif luput dari pembahasan peranan jaringan sastra ini. Ciri khas historigrafi tradisional yang ditulis para ulama, sastrawan, pujangga atau para penulis kerajaan dalam sejarah Asia Tenggara abad ke-19 ke belakang adalah karya-karya sastra sejarah, bukan hanya kitab-kitab keilmuan Islam yang sudah baku seperti *tauhid, kalam, tafsir, fiqh* dan seterusnya. Banyak ulama lokal Nusantara menulis Islam dalam nafas sastra atau menulis pengalaman keagamaannya dengan nuansa sastra yang kental. Tokoh utama ulama jenis ini di Sunda adalah K.H. Hasan Mustapa yang banyak menulis karya-karya sastra sufistik dalam bentuk puisi (*guguritan, wawacan* atau *asmarandana*).

Bila dilihat, ketiadaan pembahasan *literary network* ini, menurut penulis, karena menyangkut karakteristik, perhatian dan kemampuan penulisnya sendiri, dalam hal ini Azra, tentang karya-karya sastra. Azra dikenal sebagai sejarawan akademik yang hampir dalam seluruh karya-karyanya yang muncul setelah disertasinya adalah studi-studi ilmiah atau karya-karya akademik yang tak satu pun bernuansa sastra. Disini perbedaan antara Azra dengan sejarawan lain seperti Taufik Abdullah, Kuntowijoyo atau Abdul Hadi WM. Taufik Abdullah dikenal sebagai sejarawan yang dalam menulis sejarah menggunakan gaya sastra, selain analisis akademik, seperti berkisah atau bercerita untuk menguatkan aspek afektif dalam analisisnya.

Kuntowijoyo, selain sejarawan dikenal luas sebagai sastrawan yang telah menulis banyak cerpen, novel dan roman. Abdul Hadi WM perhatian utamanya sepenuhnya adalah karya-karya sastra Islam Asia Tenggara. Kepada Azra, tentu gaya ini tak bisa dipaksakan. Tetapi tidaknya memasuki wilayah sastra menyebabkan kajian sejarah akan kering dan menyebabkan kurang lengkapnya pembahasan sejarah dari aspek-aspek batiniah, mentalitas, alam berfikir dan nuansa psikologis yang sengat penting untuk memahami jiwa manusia hubungannya dengan peristiwa-peristiwa masa silam.

E. Penutup

Tesis jaringan ulama Nusantara yang terhubung dengan Islam Timur Tengah telah diterima secara luas di kalangan sarjana dan membuka mata tentang sebuah jaringan transmisi keilmuan Islam yang terlupakan (*the forgotten network of Islamic knowledge transmission*) yang selama ini luput dari perhatian. Banyak sarjana kemudian mengakui dan memperkuat tesis jaringan antara Islam Nusantara dengan Mekah-Madinah (*Haramayn*) sebagai pusat intelektual dengan studi-studi lanjutan mereka seperti dilakukan Laffan (2000), Riddell (2002) dan Fathurrahman (2008) dan lainnya. Studi-studi eksploratif ini telah merangsang lebih jauh dan semakin membuka mata rantai tradisi intelektual Islam di sejumlah wilayah Nusantara yang selama ini masih belum tergali seluruhnya dan masih dianggap pinggiran.

Walaupun jaringan intelektual tersebut sudah terbuka dan mulai bisa dijelaskan, tetapi seperti diakui Azra sendiri, gambaran umum itu masih berupa hutan belantara dan proses-proses sosial intelektual yang kompleks dan rumit[27] yang tidak mudah dan tidak cukup hanya digambarkan melalui pembahasan para ulama besarnya saja yang nampak dan terlihat di atas permukaan air laut sejarah. Lain kata, Azra mengakui keluasan objek studinya dan kebelum tuntasan garapannya. Persilangan-persilangan antara tradisi keilmuan dengan afiliasi tarekat di dalam jaringan tersebut masih rumit untuk diungkap seluruhnya. Karenanya, seperti disadari Azra, kajian yang bisa membuka dan menjelaskan kompleksitas hubungan karya-karya yang terdapat dalam jaringan ulama itu akan menjadi sangat penting selanjutnya bagi pelacakan karya-karya ulama ditransmisikan ke berbagai sudut wilayah Islam Nusantara, tidak hanya beberapa tempat tertentu di luar Jawa seperti Aceh, Banjarmasin, Sumatera Barat dan Sulawesi.

Karya ini, selain sumbangannya yang sangat besar, masih memerlukan penyempurnaan eksplorasi jaringan ulama dengan studi-studi susulan berikutnya, terutama jaringan-jaringan lokal, agar jaringan ulama tidak hanya terungkap dan terlihat sebagai fenomena di permukaan air laut sejarah tetapi menjadi sebuah peta sosiologis-historis yang masuk ke kedalaman struktur historis. *Wallahu a'lam.*

Daftar Pustaka

27 *Jaringan Ulama*, hlm. 2.

Abdullah, Taufik, “Ke Arah Sejarah Pemikiran Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pelancongan Bibliografis,” *Jurnal Sejarah* 3 (1993): 1-11.

Azra, Azyumardi, 1992. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama’ in the 17th and 18th Centuries,* Diss. University of Columbia.

_____, 2013. *Jaringan Ulama. Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII. Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Edisi Perenial. Jakarta: Prenada Media Group.

Millie, Julian Patrick. 2006. *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java,* Diss. Leiden University.

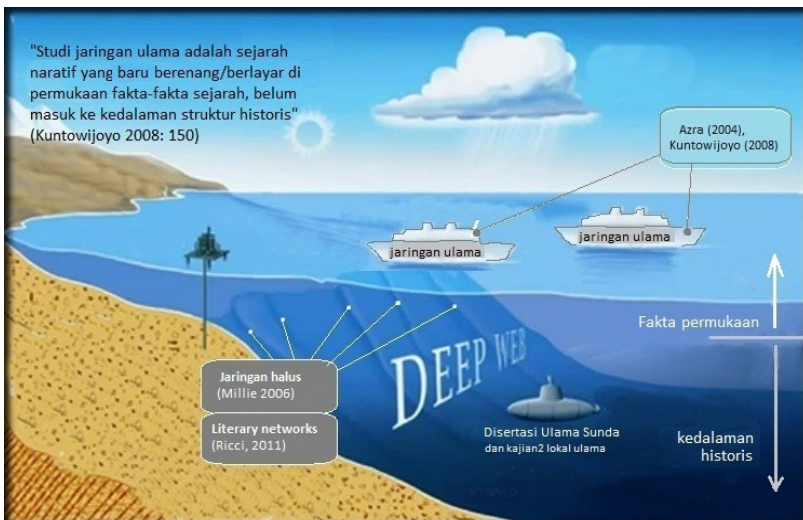
Ekadjati (ed.), Edi S., 1988. *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan*, Lembaga Penelitian Universitas Padjadjaran (Tokyo: The Toyota Foundation, Bandung).

_____. 2001. “Naskah Sunda: Sumber Pengetahuan Budaya Sunda” (Bandung: *Konferensi Internasional Budaya Sunda,* 22-25 Agustus).

Moriyama, Mikihiro. 2003. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19.* Jakarta KPG.

Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia,* Bandung: Mizan.

Oman Fathurrahman. 2004. ‘Jaringan Ulama: Pembaharuan dan Rekonsiliasi dalam Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Indonesia, *Studia Islamika. Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 11, No. 2.

Ilustrasi Studi Jaringan Ulama Nusantara

INFORMAN SUNDA DAN SAHABAT KOLONIAL:
Surat-surat Haji Hasan Mustapa kepada Snouck Hurgronje[1]

Dr. Jajang A Rohmana

A. Pendahuluan

Sudah banyak sarjana yang mengkaji tentang peranan Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) di Indonesia. Salah satu figur penting kolonial yang disebut Fogg sebagai bapak kajian Islam di Indonesia.[2] Ia merupakan penasehat pemerintah Belanda yang pernah tinggal di Jeddah dan Mekah (1884-1885), lalu menetap lama di Hindia Belanda (1886-1906).[3] Ia

---

1 Versi awal tulisan ini berasal dari draft makalah yang pernah disampaikan pada The 8th IIF Conference, UNS Surakarta, 29-30 Juli 2015 dan pernah dipublikasikan dengan judul "Persahabatan Penjajah dan Bangsa Jajahan di Hindia Belanda: C. Snouck Hurgronje dan Haji Hasan Mustapa," *Afkaruna,* Vol. 12, No. 2, 2016: 144-68. Versi lengkap hasil penelitian tentang seluruh surat-surat Haji Hasan Mustapa untuk C. Snouck Hurgronje akan diterbitkan dalam buku berjudul *Informan Sunda di Masa Kolonial: Surat-surat Haji Hasan Mustapa untuk C. Snouck Hurgronje dalam Kurun 1895-1917*, Yogyakarta: Octopus, 2018.

2 Kevin W. Fogg, "Seeking Arabs but Looking at Indonesians: Snouck Hurgronje's Arab Lens on the Dutch East Indies," *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia),* Vol. 8, No. 1, 2014, hlm. 52.

3 Jan Just Witkam, "Christiaan Snouck Hurgronje," dalam Coeli Fitzpatrick & Dwayne A. Tunstall (ed.), *Orientalist Writers,*

memiliki pengetahuan mendalam tentang Islam Indonesia dan dianggap berhasil dalam mempengaruhi kebijakan Belanda.[4] Ia bahkan tetap melancarkan pengaruh yang tak putus-putusnya, walaupun samar-samar, lama setelah kepulangannya dari Indonesia tahun 1906.[5]

Namun, dibanding studi tentang sejarah "kesuksesan" Snouck melalui nasehat, surat-surat pribadi dan karya-karyanya, tetapi hal ini tidak diimbangi dengan kajian keterlibatan teman, sahabat dan sejumlah informannya.[6] Dari dokter Abdul Ghaffar ibn 'Abdurrahman Al-Baghdadi yang banyak membantunya selama di Mekkah, Raden Aboe Bakar Djajadiningrat (1854-1914) yang banyak membantunya selama di Mekkah,[7] Haji Hasan Mustapa (1852-1930) yang menyertainya berkeliling tatar Sunda dan

---

Dictionary of Literary Biography, vol. 366, (Detroit, etc.: Gale, 2012); Jan Just Witkam, "Christiaan Snouck Hurgronje. A *tour d'horizon* of his life and work', in Arnoud Vrolijk & Hans van de Velde, *Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), Orientalist*, (Leiden: Leiden University Library, 2007).

4 Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia 1596-1942,* terj. Suryan A Jamrah, (Bandung: Mizan, 1995); Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda,* (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. ke-3, hlm. 115-125.

5 Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit,* terj. Daniel Dhakidae, Jakarta: Pustaka Jaya, 1980, hlm. 41.

6 Paul van 'T Veer, *Perang Aceh, Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje,* terj. Grafitipers, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985); Willem Frederick Wertheim, "Counterinsurgency Research at the Turn of the Century: Snouck Hurgronje and the Acheh War," *Sosiologische Gidz,* 19 (1972): 320-328.

7 Michael F. Laffan, "Raden Aboe Bakar, An Introductory Note Concerning Snouck Hurgronje's Informant in Jeddah (1884-1912)," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 155 (1999), No: 4, Leiden, hlm. 524.

Jawa,[8] Teuku Muhamad Nurdin yang menjadi sekretaris pribadinya selama di Aceh, hingga Sayyid 'Uthman (1822-1913), mufti Betawi keturunan Arab yang cenderung akomodasionis terhadap kekuasaan pemerintah Belanda.[9] Dibanding kekaguman pada Snouck, peran informan lokal cenderung diabaikan dan dipandang secara negatif karena dianggap sebagai kolaborator kolonial.[10] Padahal para informan inilah yang sebetulnya ikut berperan di belakang layar dalam memudahkan Snouck untuk mendapatkan pengetahuan lokal tentang Islam di Indonesia.[11] Karenanya, mereka diyakini turut berkontribusi dalam membentuk pengetahuan Snouck tentang masyarakat jajahan dan pada gilirannya menjadi bahan nasehat

8 PH. S. van Ronkel, "Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* 101 (1942), hlm. 311-339.

9 Azyumardi Azra, "Hadhrami Scholars in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman," *Studia Islamika,* Vol. 2, Number 2, 1995, hlm. 14; Nico Kaptein, "Sayyid Uthman On the Legal Validity of Documentary Evidence," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 153 (1997), no: 1, Leiden, p. 85-102; Nico J.G. Kaptein, "Grateful to the Dutch Government, Sayyid Uthman and Sarekat Islam in 1913," dalam Anthony Reid dan Michael Gilsenan ed., *Islamic Legitimacy in a Plural Asia,* (New York: Routledge, 2008), hlm. 98-116.

10 P.Sj. van Koningsveld, "Pengantar: Nasihat-nasihat Snouck sebagai Sumber Sejarah Zaman Penjajahan," dalam E. Gobee dan C. Adriaanse, *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintahan Hindia Belanda 1889-1936,* Seri Khusus INIS Jilid 1, terj. Sukarsi, (Jakarta: INIS, 1990), hlm. LVI-LVII.

11 Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds,* London-New York: Routledge Curzon, 2003, hlm. 82-84; Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy on Islam: Reading the Intellectual Journey of Snouck Hurgronje," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 52, no. 1 (2014), doi: 10.14421/ajis.2014.521.25-58, hlm. 35.

Snouck kepada pihak pemerintah Belanda.

Salah satu informan sekaligus sahabat dekat bagi Snouck adalah Haji Hasan Mustapa (1852-1930). Ia merupakan sastrawan Sunda terbesar dengan puluhan karya prosa dan belasan ribu bait puisi *dangding* Sunda. Mustapa pernah menetap di Mekah selama belasan tahun (1860-1862, 1869-1873, 1880-1885). Di Mekah pulalah awal pertemuannya dengan Snouck terjadi pada 1885 dan menyimpan kesan mendalam hingga berlanjut pada ikatan persahabatan lebih dari 40 tahun sampai akhir hayatnya pada 1930.

Kajian ini berusaha menjelaskan kedekatan di antara dua sosok penting di Hindia Belanda tersebut sepanjang peralihan abad ke-19 dan 20. Snouck sebagai sosok yang merepresentasikan wajah kolonial dan Mustapa yang mewakili pribadi bangsa jajahan yang masuk di lingkaran kolonial. Bagaimana kedekatan hubungan persahabatan yang terjalin di antara keduanya? Bagaimana pula Snouck memandang sosok informan lokal seperti Mustapa? Dan sebaliknya, bagaimana Mustapa melihat sahabat kolonialnya itu dan menumpahkan seluruh kesan-kesannya terhadap Snouck? Sumber utama kajian berupa surat-surat pribadi Mustapa kepada Snouck dan sejumlah catatan Mustapa tentang sosok Snouck dalam berbagai karya-karyanya. Dengan menggunakan pendekatan sejarah sosial-intelektual, studi ini berusaha memperkuat tesis bahwa kolonialisme dan orientalisme sebagaimana dikatakan Said, mencerminkan persepsi penaklukkan dan kekuasaan imperial bangsa Barat dalam menggam-

barkan dunia Timur.[12] Tetapi persepsi tersebut dalam studi ini tidak bisa sepenuhnya dilakukan tanpa keterlibatan bangsa jajahan sebagai kolaborator kolonial. Pola hubungan kolonial dan koloni tidak hanya berupa relasi patron-klien, tuan-majikan, tetapi secara mendalam masuk ke dalam ikatan persahabatan, persaudaraan dan ikatan kekeluargaan. Kesan tersebut tergambar dalam pandangan Mustapa sebagai seorang sahabat sekaligus saudara dekat bagi Snouck.

Snouck menjadi salah satu tokoh terpenting dalam sejumlah kajian sarjana tentang studi Islam di Eropa dan sejarah kebijakan atas Islam di Indonesia. Semua seolah sepakat bahwa membahas masalah tersebut kiranya tidak absah tanpa menyebut namanya. Drewes sudah memberikan pengakuan penting sejak lama bahwa apa yang bangsa Eropa miliki sebagai ilmu pengetahuan Islam pada dasarnya adalah karya Snouck (dan Goldziher).[13] Hal ini dikuatkan juga oleh studi Pedersen tentang karya-karya ilmiah Snouck yang dianggap sebagai guru utama (*great master*) dalam tradisi tersebut, salah satunya yang dikaji Brugman terkait hukum Islam.[14]

Namun, sosok Snouck tak hanya berpengaruh dalam pembentukan awal wajah studi Islam di

---

12 Edward Said, *Orientalism*, London: Penguin, 1977, hm. 350.

13 G.W.J. Drewes, *Snouck Hurgronje en de Islamwetenschap* (Leiden, 1957), hlm. 14, seperti dikutip Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda,* hlm. 117; G. Drewes, “Snouck Hurgronje and the Study of Islam,” Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 113 (1957), no: 1, Leiden, 1-15.

14 Johannes Pedersen, *The Scientific Work of Snouck Hurgronje,* (Leiden, 1957); J. Brugman, “Snouck Hurgronje’s study of Islamic law,” dalam W. Otterspeer (ed.), *Leiden Oriental Collections 1850-1940*, Leiden: E.J. Brill/Universitaire Pers Leiden, 1989, hlm. 82-93.

kalangan orientalis Eropa, namanya juga tidak bisa diabaikan dalam sejarah kebijakan kolonial atas Islam di Indonesia, tak hanya sejak masa kolonial saja tetapi bayang-bayangnya juga masih bisa dirasakan hingga sekarang. Hal ini tergambar dalam banyak sekali kajian para sarjana.[15] Mulai dari peran penting hasil foto jepretan Snouck terhadap situasi Mekah yang saat itu belum banyak diketahui,[16] pengaruh besarnya terhadap kebijakan Belanda dalam menangani perang Aceh,[17] serta peletak dasar-dasar kebijakan tentang Islam di Hindia Belanda dari berbagai sisinya, baik dilihat dari kepentingan kolonial, keturunan Arab, penghulu, debat kontemporer tentang kesesuaian Islam dan modernitas yang tidak lepas dari gambaran Islam sebagai agama dalam karya Snouck, hingga penggunaan lensa Arab oleh Snouck dalam memandang Hindia Belanda.[18] Selain itu, para sarjana juga tak

---

15 Van der Maaten (1948), van 'T Veer (1969), Benda (1972), Koningsveld (1980), Wertheim (1981), Algadri (1984), Suminto (1985), Brugman (1989), Steenbrink (1993), Laffan (2003, 2011), Jung (2010), van Dijk (2010), Burhanudin (2007, 2014), Carvalho 2010, dan Fogg (2014).

16 Arnoud Vrolijk, "Appearances Belie: A Mecca-Centred World Map and a Snouck Hurgronje Photograph from the Leiden University Collections," dalam Luitgard Mols & Marjo Buitelaar eds., *Hajj Global Interactions through Pilgrimage,* Sidestone Press, 2015: 213-28.

17 K. van der Maaten, *Snouck Hurgronje en de Atjeh Oorlog* (Leiden, 1948), 2 Jilid; Paul van 'T Veer, *Perang Aceh, Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje,* hlm. 151-62; Antje Missbach, "The Aceh War (1873-1913) and the Influence of Christiaan Snouck Hurgronje," *Aceh: History, Politics and Culture.* Ed. Arndt Graf, Susanne Schroter, and Edwin Wieringa. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010: 39-62.

18 Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia." *The Journal of*

hanya memujinya, sejumlah suara kritis terhadap Snouck juga disampaikan, misalnya oleh Benda, Waardenburg dan Wertheim dan van Dijk terkait kebijakan kolonial yang mengandung sejumlah kontradiksi.[19]

Studi ini merupakan kelanjutan dari kajian tentang peran penting informan dan kolaboratornya yang ditarik Snouck ke dalam lingkaran kolonisasi kolonial atas Islam,[20] tetapi signifikansi informan seperti Mustapa dalam kajian ini diulas dengan menggambarkan kedekatan keduanya yang sangat intim secara personal melalui surat-surat pribadi Mustapa, baik sebagai bawahan, sahabat bahkan sau-

---

Modern History Vol. 30 No. 4 (Dec., 1958): 338-347; Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia 1596-1942.* terj. Suryan A Jamrah. Bandung: Mizan, 1995; Hamid Algadri, *Islam dan Keturunan Arab dalam Pemberontakan Melawan Belanda.* Bandung: Mizan, 1996; Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda.* Jakarta: LP3ES, 1996; Michael F. Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds.* London-New York: Routledge Curzon, 2003; Dietrich Jung, “Islam as a Problem: Dutch Religious Politics in the East Indies,” *Review of Religious Research,* Vol. 51: 3, 2010: 288-31; Michael F. Laffan, *The Making of Indonesian Islam: Oriantalism and the Narration of a Sufi Past*. Princeton & London, Princeton University Press, 2011; Jajat Burhanudin, “The Dutch Colonial Policy on Islam: Reading the Intellectual Journey of Snouck Hurgronje,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 52, no. 1 (2014), doi: 10.14421/ajis.2014.521.25-58; Kevin W. Fogg, “Seeking Arabs but Looking at Indonesians: Snouck Hurgronje’s Arab Lens on the Dutch East Indies,” *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia),* Vol. 8, No. 1 (2014): 51-73.

19 Christina Carvalho, *Christiaan Snouck Hurgronje: Biography and Perception,* MA Thesis, Universiteit van Amsterdam, 2010, hlm. 92; Kees van Dijk, “The Elitist Premises of Snouck Hurgronje’s Association Fantasy,” *Studia Islamika,* Vol. 17, No. 3, 2010: 407-40.

20 Michael F. Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia,* hlm.77-102; Michael F. Laffan, *The Making of Indonesian Islam,* 147-61.

dara dekat.

B. **Hubungan Snouck dengan Mustapa**

Sebagaimana diketahui, Snouck dianggap sebagai penasehat kolonial paling berpengaruh dalam sejarah kolonial di Nusantara. Ia dianggap salah seorang sarjana Belanda yang menandai periode penting kolonisasi pengetahuan di Hindia Belanda yang dijadikan sebagai bagian dari alat penjajahan. Di awal karirnya, Snouck berhasil memasuki Mekah untuk mengetahui sisi terdalam Islam dan masyarakat Muslim.[21] Ia dikirim ke Mekkah sekitar selama enam bulan (1884-1885), lalu ke Hindia Belanda sekitar delapan belas tahun (1889-1906), tak lama setelah banyaknya upaya perlawanan ulama lokal seperti tampak pada perang Jawa/Diponegoro (1825-1830), perang Aceh (1873-1912) dan pemberontakan di Banten (1888).[22] Ini menguatkan pandangan adanya upaya kolonial untuk lebih memahami kondisi masyarakat jajahan demi menjaga kelangsungannya.

---

21 Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia," *The Journal of Modern History*, Vol. 30, No. 4. (Dec., 1958), hlm. 340-341; Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. ke-8, hlm. 30-31.

22 Peter Carey, *The Power of Prophecy, Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855,* (Leiden: KITLV Press, 2008); Nancy K. Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java,* (Durham and London: Duke University Press, 1995); Paul van 'T Veer, *Perang Aceh, Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje,* terj. Grafitipers, (1985); Willem Frederick Wertheim, "Counterinsurgency Research at the Turn of the Century: Snouck Hurgronje and the Acheh War," *Sosiologische Gidz,* 19 (1972): 320-328; Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani di Banten 1888,* Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

Sosok Snouck sebagai penasehat Belanda untuk urusan pribumi (*adviseur voor inlandsche zaken*) dianggap berhasil dalam mempengaruhi kebijakan Belanda.[23] Ia memahami budaya Indonesia dan yakin bahwa Barat memiliki nilai untuk diberikan pada orang Nusantara. Ia berusaha memberikan pencerahan agar mereka memahami apa yang budaya Barat bisa lakukan bagi mereka.[24]

Haji Hasan Mustapa berada dalam lingkaran kehidupan Snouck tersebut selama karirnya di Hindia Belanda. Sejak bertemu dengan Snouck di Mekkah sekitar tahun 1885[25] dan berlanjut ketika di Hindia Belanda (1889-1906), Mustapa terus-menerus menjalin kontak dengan Snouck melalui surat berbahasa Arab.[26] Keduanya diyakini mengembangkan kemampuan bahasa Arab selama di Mekah. Kedekatan keduanya selama di Mekah mulai terbangun tidak saja didasarkan pada keyakinan sebagai saudara sesama Muslim,[27] tetapi juga kerja keras Snouck dalam

---

23 Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian* (1995); Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit,* hlm. 44.

24 Robert van Niel, "Notes Christian Snouck Hurgronje In Memory of the Centennial of His Birth," *The Journal of Asian Studies (pre-1986),* vol. 6, No. 4, (Aug 1957), hlm. 593.

25 Pertemuan Mustapa dan Snouck sempat menjadi bahan pembicaraan di kalangan sarjana. Ajip Rosidi dan Jajang Jahroni pernah meragukan pertemuan ini. Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana,* Bandung: Pustaka, 1989, hlm. 54; Jajang Jahroni, "The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)," *Thesis,* Leiden University, 1999, hlm. 22.

26 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952 dan Cod. Or. 18.097, UB Leiden University.

27 Hamid Algadri, *Islam dan Keturunan Arab dalam Pemberontakan Melawan Belanda,* Bandung: Mizan, 1996, hlm.

melakukan studi antropologis komunitas Jawi di Mekah secara mendalam, tempat di mana Mustapa tergabung di dalamnya.

Hubungan awal persahabatan tersebut menyimpan kesan mendalam bagi Snouck untuk kemudian membuat janji agar bisa bertemu di Hindia Belanda. Empat tahun kemudian tepatnya tahun 1889, Snouck tiba di Hindia Belanda. Ia kemudian bertemu kembali dengan Mustapa. Van Koningsveld menegaskan bahwa tak lama setelah tiba di Hindia Belanda, Snouck menikah dengan gadis Sunda bernama Sangkana (w. 1896) di Ciamis. Dari Sangkana, Snouck dikaruniai empat anak: Salmah Emah, Umar, Aminah dan Ibrahim. Setelah Sangkana meninggal dunia pada tahun 1896, Snouck kemudian menikahi Siti Sadijah (1885-1974) pada tahun 1898. Ia merupakan putri R.H. Muhamad Su'eb yang terkenal dengan Kalipah Apo, wakil Penghulu Bandung Haji Hasan Mustapa. Darinya Snouck dikaruniai seorang anak yaitu R. Jusuf.[28] Dilihat dari kedekatannya dengan Mustapa selama di Priangan dan Batavia ditambah jabatan Mustapa sebagai Hoofd Penghulu Bandung sejak 1896, bisa dipastikan Mustapa hadir dan memiliki peran besar dalam pernikahan Snouck dengan kedua gadis Sunda tersebut.

Kedekatan Snouck dan Mustapa selanjutnya tergambar dalam perjalanannya berkeliling daerah Sunda dan Jawa selama dua kali. Dalam sejumlah

---

134.

28 P.Sj. van Koningsveld, *Snouck Hurgronje dan Islam, Delapan Karangan tentang Hidup dan Karya Seorang Orientalis Zaman Kolonial* (Bandung: Girimukti Pasaka, 1989), hlm. 162 dan 221.

puisinya, Mustapa menceritakan bahwa dirinya diajak oleh Snouck untuk berkeliling Jawa. Perjalanannya ke Jawa menurut keterangan van Ronkel terjadi tahun 1889-1891.[29] Keduanya berkeliling Jawa dua kali dalam dua tahun, dari pertengahan Juli 1889 sampai awal Februari 1891. Ia mengunjungi banyak tempat di Ponorogo, Madiun, Surakarta, Yogyakarta, Magelang, termasuk sejumlah pesantren.[30]

Mustapa kemudian menceritakan bahwa selepas perjalanannya ke Jawa, ia banyak menyalin berbagai primbon, kitab, pusaka dari Jawa yang kemudian diserahkan kepada Snouck.[31] Ketika mendengar laporan tentang buku-buku tasawuf yang digunakan di Kendal pada 1886, Mustapa menyatakan karya-karya tersebut dimaksudkan untuk memelihara perilaku lahir dan batin yang baik bagi pembacanya. Selama bekerja pada Snouck, Mustapa dibayar *f*50 perbulan. Ia mengumpulkan daftar karya berbahasa Arab di Priangan kepada pemerintah pada Nopember 1889. Banyak di antara yang dikumpulkannya merupakan teks Shattariyah.[32] Di sini tampak bahwa Mustapa

---

29 PH. S. van Ronkel, "Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java," hlm. 311.

30 Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam, Orientalism and the Narration of a Sufi Past,* Princeton: Princeton University Press, 2011, hlm. 155. Haji Hasan Mustapa, *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A,* Bandung: Jajasan Kudjang, 1976, hlm. 49.

31 Haji Hasan Moestapa, *Bab Adat² Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta,* Ditjitakna di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi, 1913, hlm. 194.

32 Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam,* hlm. 149; Michael Laffan, "New Turn to Mecca," *Revue des mondes musulmans et de la Mediterrranee* [online] 124, Noovember 2008, Online since 09 December 2011, connection on 21 April 2013.

mengetahui banyak tentang ajaran Shattariyah dan martabat tujuh, tidak saja dari sejumlah guru yang ditemuinya terutama di Mekah, tetapi juga melalui sejumlah naskah yang ditemukannya.

Sepulangnya dari Jawa, hubungan keduanya berlanjut ketika Snouck pergi ke Aceh (Juli 1891-Februari 1892) lalu mengusulkan pengangkatan Mustapa kepada Gubernur Aceh tertanggal 26 Oktober 1892 untuk menjadi penghulu di Kutaraja Aceh setelah menyisihkan calon penghulu asal Pontianak. Snouck tidak pernah bertemu selama Mustapa menjadi penghulu di Aceh sekitar dua tahun sembilan bulan pada Maret 1893-Januari 1896. Ia menjalin komunikasi dengan Mustapa melalui surat. Hampir setiap pekan Mustapa berkirim surat kepada Snouck di Batavia.

Ketika Mustapa pindah menjadi penghulu di Bandung pada 1896, Snouck juga tetap menjaga komunikasi dengan Mustapa, boleh jadi Mustapa dan Snouck saling berkunjung antara Bandung dan Batavia. Mustapa menjadi penghulu Bandung tahun 1896-1917. Snouck akhirnya kembali ke Belanda tahun 1906. Mustapa tetap menjalin komunikasi dengan Snouck di Belanda yang bertempat tinggal di Witte singel 84 a Leiden. Korespondensi pun terus berlangsung sampai Mustapa pensiun sebagai penghulu Bandung tahun 1917 bahkan hingga beberapa tahun sebelum Mustapa meninggal.

Berikut data dan peristiwa yang dialami Snouck dan Mustapa yang mencerminkan hubungan erat di antara keduanya diolah dari sejumlah sumber:

URL : http://remmm.revues.org/6022

C. Snouck Hurgronje		Haji Hasan Mustapa	
Lahir di Belanda	1857	1852	Lahir di Gar
Pergi ke Mekah	28 Agustus 1884- 1885	1860-1862, 1869-1873, 1880-1885	Pergi ke Me
Bekeliling Jawa	1889-1891	1889-1891	Berkeliling J
Menikahi Sangkana (w. 1895) di Ciamis	1890	1890	Kemungkina
Bertugas di Aceh	Juli 1891-Pebruari 1892	Maret 1893-Januari 1896	Bertugas di
Weltevreden	1893-1906	1896-1917	Penghulu B
Menikahi Siti Sadijah (w. 1974) di Bandung	1898	1898	Kemungkina
Kembali ke Belanda	1906	1917	Pensiun
Menikahi Ida Maria Oort di Belanda	1910		
Meninggal	1936	1930	Meninggal

Kedekatan Mustapa dengan Snouck tidak dapat diabaikan, karena sangat berpengaruh terhadap perjalanan hidup Mustapa sebagai seorang elite pribumi dengan jabatan Hoofd Penghulu Aceh dan Bandung yang pada gilirannya berpengaruh pula terhadap kedekatan keduanya seperti tergambar dalam surat-surat dan karya-karyanya. Otoritas yang dimiliki Mustapa sebagai penghulu dalam birokrasi administrasi kolonial memungkinkannya bisa mengakses banyak informasi dari berbagai sumber.[33]

Bagi Snouck, ia menjadi salah satu tokoh kunci yang membuka informasi untuk memperoleh pengetahuan tentang Islam lokal termasuk dunia

33 Tentang kedudukan penghulu era kolonial, lihat Muhamad Hisyam, *Caught between Three Fires: The Javanese Pangulu under The Dutch Colonial Administration 1882-1942,* (Jakarta: INIS, 2001); Ibnu Qoyim Isma'il, *Kiai Penghulu Jawa Peranannya di Masa Kolonial,* (Jakarta: GIP, 1997).

tarekat.[34] Kontak pribadinya sekali lagi membuka mata Snouck tentang para pelaku tarekat dan memberinya alasan untuk berpikir ulang, atau paling tidak untuk memperlembut dugaan dia sebelumnya tentang 'bahaya' tarekat di masyarakat terutama pasca peristiwa Cilegon 1888 atau yang dikenal sebagai pemberontakan 'petani Banten'.[35] Snouck sendiri akhirnya mengaku pernah dibaiat dalam tarekat. Karyanya *De Atjehers* (1893) seakan mengembalikan jejak silsilah tarekat Shattariyah yang ditemuinya di Jawa Barat sampai kepada 'Abdurrauf.[36]

Keintiman Mustapa dan Snouck merupakan kelanjutan dari kedekatan sosok K.F. Holle (1829-1896), penasehat Belanda sebelumnya dengan Raden Moehamad Moesa (1822-1886), penghulu Limbangan.[37] Dengan latar belakang *ménak* dan santri, Mustapa diusulkan Snouck untuk menjadi elite penghulu Aceh dan Priangan sekaligus masuk ke dalam lingkaran kaum *ménak* dan pada gilirannya lingkaran kolonial.[38]

Mustapa menjadi Hoofd Penghulu di Kutaraja, Aceh

---

34 Mustapa misalnya menginformasikan perkembangan sejumlah tarekat di Jawa dalam salah satu suratnya pada Snouck di Belanda. Lihat Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 21 September 1907, UB Leiden University.

35 Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888,* terj. Hasan Basari, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

36 Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam,* hlm. 156; C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese,* 2 Volumes, Leiden: Brill, 1906.

37 Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012), hlm. 158; Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19,* terj. Suryadi, (Jakarta: KPG, 2005), hlm. 149-153.

atas desakan Snouck kepada Gubernur Militer dan Sipil Acéh, Jenderal Deykerhoff. Menurut Snouck dalam suratnya kepada Gubernur Jenderal Hindia Belanda tanggal 8 Maret 1896, tidaklah mudah dia membujuk Mustapa supaya mau menduduki jabatan tersebut. Ia menjadi Hoofd Penghulu Kutaraja selama sekitar dua tahun sembilan bulan (1893-1895). Mustapa menerima karena menghargai persahabatannya dengan Snouck. Namun karena ketidakcocokkan dengan para pejabat Belanda di Aceh, Mustapa akhirnya memilih pindah menjadi Hoofd Penghulu Bandung.[39]

Hubungan Mustapa dan Snouck pada dasarnya mencerminkan visi masa depan kolonial di wilayah jajahan seperti tampak dalam fatwa Mustapa tentang pemerintah kolonial di Aceh.[40] Bahkan mungkin lebih dari itu, Mustapa tidak saja berperan banyak dalam pembentukan pemahaman Snouck tentang kondisi aktual sosial-politik dan budaya lokal pada masanya, termasuk menyediakan banyak salinan naskah lokal yang dibawa Snouck atau dikirim melalui jasa pos. Bahkan Mustapa boleh jadi paling banyak mengetahui kehidupan pribadi dan keluarga Snouck di Hindia Belanda. Sesuatu yang sejak lama disembunyikannya dan sempat memicu kontroversi di kalangan para

---

38 Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942,* (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998), hlm. 24 dan 289.

39 Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda,* Jakarta: Pustaka Jaya, 2010, hlm. 70.

40 Mufti Ali, “A Study of Hasan Mustafa’s Fatwa: It is Incumbent upon the Indonesian Muslims to be Loyal to the Dutch East Indies Government,” Journal of the Pakistan Historical Society, April 2004, Vol. 52 Issue 2, hlm. 91–122.

sarjana.[41]

Semua informasi dan kontak Mustapa dengan Snouck umumnya disampaikan Mustapa melalui kiriman karangan dan surat-surat pribadi kepada Snouck. Sejumlah karya Mustapa seperti *Adji Wiwitan Istilah* dan beberapa *dangding* juga di beberapa bagian memuat komentar dan ungkapan Mustapa tentang sosok Snouck. Selain itu, sejumlah surat-surat Mustapa yang disimpan di UB Leiden dengan kode Or. 8952 dan Or. 18.097 juga memuat berbagai ungkapan Mustapa tentang pribadi Snouck.

C. Mustapa di Mata Snouck

Untuk mengungkap pandangan Mustapa tentang Snouck, penting kiranya terlebih dahulu menggali pandangan Snouck tentang Mustapa. Boleh jadi Snouck turut membaca penilaian atas dirinya dan memberikan tanggapan atas sosok Mustapa sebagaimana tampak dalam surat-suratnya kepada pemerintah Belanda. Berikut gambaran bagaimana Snouck memiliki kesan baik terhadap pribadi Mustapa seperti tergambar dalam nota bertanggal 22 Mei 1922 yang dikirim kepada sekretaris pemerintah di Buitenzorg, jelang penunjukan Mustapa sebagai penghulu Aceh:

Haji Hasan Mustapa telah saya kenal dari dekat sejak

41 P.Sj. van Koningsveld, *Snouck Hurgronje dan Islam,* hlm. 28; Jan Just Witkam, “Christiaan Snouck Hurgronje,” dalam Coeli Fitzpatrick & Dwayne A. Tunstall (ed.), *Orientalist Writers,* Dictionary of Literary Biography, vol. 366, (Detroit, etc.: Gale, 2012), hlm. 151; Jan Just Witkam, “Christiaan Snouck Hurgronje. A *tour d’horizon* of his life and work’, hlm. 27.

> kurang lebih 10 tahun dan selama waktu itu rasa hormat saya terhadap watak dan bakatnya yang benar-benar langka, semakin bertambah. Pemukimannya selama 13 tahun di negara Arab - tempat saya berkenalan dengan dia - didahului oleh telaah beberapa tahun di Priangan, kampung halamannya, telah menyebabkan ia mencapai tingkat yang luar biasa tingginya mengenai syariat Islam untuk daerah-daerah ini. Di negara Arab maupun sesudah ia pulang ke kampung halamannya pada tahun 1885, ia seorang guru yang dihormati dan dicintai. Beberapa karya telah diterbitkannya dalam bahasa Arab.[42]

Snouck menyebutkan bahwa ia sudah kenal dekat dengan Mustapa sekitar 10 tahun. Ini boleh jadi dihitung sejak Snouck tiba di Hindia Belanda dan pergi berkeliling Jawa antara 1889-1891 lalu keduanya semakin sering bertemu hingga jelang kepulangannya ke Belanda pada 1906. Saat itu Mustapa sudah menjadi Hoofd Penghulu Bandung hingga 1917.

Ungkapan penghormatan Snouck atas bakat dan watak Mustapa dalam kutipan di atas tergambar jelas. Snouck bahkan menyebut kemampuan Mustapa sudah mencapai tingkat yang luar biasa tingginya mengenai syariat Islam untuk daerah-daerah ini (Sunda). Boleh jadi penilaian Snouck atas sosok Mustapa tersebut didasarkan pada sejumlah karya-karya Mustapa terutama tentang adat-istiadat Sunda.

Karangan Mustapa tentang adat-istiadat Sunda terdiri dari dua macam, yang besar dan kecil, yakni *Bab Adat*[2] *Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta* (Bab adat-adat orang Priangan dan orang Sunda lainnya) dan *Buku Leutik Pertelaan Adatna Jalma-jalma di Pasundan* (Buku kecil menjelaskan

42 P.Sj. van Koningsveld, “Pengantar: Nasihat-nasihat Snouck sebagai Sumber Sejarah Zaman Penjajahan,” hlm. LI.

adatnya orang-orang di Pasunda). Naskah asli yang besar disimpan di UB Leiden diberi kode LOr. 7695.[43] Lalu dipublikasikan di kantor cetak pemerintah di Betawi pada 1913.[44] Karena dianggap sangat penting, karya ini kemudian diterjemahkan ke bahasa Belanda oleh sastrawan Sunda R. Memed Sastrahadiprawira (1897-1932), tetapi keburu meninggal. Penerjemahannya dilanjutkan oleh R.A. Kern hingga terbit tahun 1946.[45] Buku ini juga diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Maryati tahun 1985.[46]

Sedangkan buku kecil berjudul *Buku Leutik Pertelaan Adatna Jalma-jalma di Pasundan* diterbitkan sekitar tiga tahun kemudian 1916. Buku yang kecil tersebut menjadi pengantar untuk buku yang besar tentang adat-istiadat Sunda. Buku kecil tersebut diterbitkan oleh Lembana Wignjadisastra, anak perempuan Mustapa dari istri yang ketiga, Rd. Ratna (Iyoh), melalui penerbit Tjahaja Pasoendan Bandung.[47] Baik buku besar maupun buku kecil Mustapa tentang

---

43 Edi S. Ekadjati, *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan,* Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation, 1988, hlm. 284.

44 Haji Hasan Moestapa, *Bab Adat[2] Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta,* Ditjitakna di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi, 1913.

45 Hadji Hasan Moestapa, *Over de Gewoonten en Gebruiken der Soendaneezen,* uit het Soendaasch vertaald en van aanteekeningen voorzien door R.A. Kern, S-G Ravenhage, Martinus Nijhoff, 1946.

46 Haji Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Sunda,* penerjemah M. Maryati Sastrawijaya, Bandung: P.T. Alumni, 1985.

47 H. Hasan Moestapa, *Boekoe Leutik Djadi Pertelaan Adatna Djalma[2] di Pasoendan,* Lembana Wignjadisastra, Administratrice Tjahaja Pasoendan Bandoeng, 1916; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana,* hlm. 493.

adat-istiadat Sunda hingga sekarang masih digunakan sebagai rujukan karena dianggap studi etnografis budaya Sunda paling lengkap dan mendalam.

Kekaguman Snouck atas sosok Mustapa juga tampak dari ungkapannya bahwa Mustapa dianggap sebagai seorang guru yang dihormati dan dicintai baik di Mekah maupun di kampung halamannya. Penilaian Snouck tentu didasarkan oleh pandangan mata kepala-nya sendiri sejak bertemu dengannya pada 1885. Berikut pandangan Snouck tentang sosok Mustapa ketika di Mekah:

> *Hasan Mustafa* was Muhammed's pupil in Java, and came first to Mekka about 14 years ago, to hear the lectures of the elder Jâwah divines and to attend in the *Haram* the lectures of Hasab Allah, Mustafa 'Afîfî, Abdullah Zawâwî etc. For about ten years he has taught himself, and some of the text-books written by him, (including one on Arabic prosody) have been published in Cairo. In his house, one always found after sunrise and in the afternoon, several dozens of Javanese and Sundanese, listening to his words: at other times he studies himself in the *Haram*. A few years ago he returned to Java, not meaning however to stay longer there than to put his affairs in order.
>
> Artinya: Hasan Mustapa merupakan murid Muhammad (Garut) di Jawa, dan datang pertama kali ke Mekah sekitar 14 tahun lalu, untuk mendengar ceramah dari (ulama) Jawah yang hebat dan lebih tua dan untuk hadir di (Masjidil) Haram mendengarkan ceramah Hasab Allah, Mustafa 'Afîfî, Abdullah Zawâwî dan lainnya. Sekitar sepuluh tahun, Mustapa belajar dan beberapa teks buku ditulis olehnya, (termasuk satu buku tentang syair Arab) sudah diterbitkan di Kairo. Di rumahnya, selepas matahari terbit dan di sore hari, selalu ditemui beberapa lusin orang Jawa dan Sunda mendengarkan kata-katanya. Di saat yang lain, ia juga belajar di Masjidil Haram. Sekitar beberapa tahun lalu, ia kembali ke Jawa, tetapi bukan berarti tinggal selamanya di sana selain untuk menyelesaikan urusannya

dengan baik.[48]

Penilaian Snouck tersebut selain membuktikan pertemuan dirinya dengan Mustapa di Mekah, juga menggambarkan kekaguman Snouck atas sosok Mustapa sebagai satu di antara dua orang Sunda yang menarik perhatian dirinya karena dikelilingi oleh anak-anak muda yang belajar padanya, selain dirinya juga belajar pada sejumlah ulama Mekah. Snouck bahkan menyebut Mustapa sudah menerbitkan buku di Kairo, salah satunya tentang persajakan atau syair Arab. Sebuah kemampuan yang tidak banyak dimiliki para ulama Jawa yang berasal dari Sunda.

Kesan Snouck juga tampak ketika menceritakan pengalaman kebersamaannya dengan Mustapa selama berkeliling Jawa. Mustapa dalam penilaian Snouck sudah sangat dikenal dan memiliki nama baik di seluruh pulau Jawa.

> Secara pribadi saya harus mengakui bahwa saya merasa senang tokoh tersebut (Mustapa) menjadi teman seperjalanan dalam perjalanan-perjalanan awal saya di Pulau Jawa. Saya banyak berutang budi karena pengalamannya yang kaya dan banyaknya hubungan yang telah didapatnya berkat nama baiknya di seluruh Pulau Jawa. Semua tawaran untuk dimasukkan dalam golongan ulama resmi selalu ditolaknya. Alasannya sama dengan alasan yang sampai sekarang masih menjadi halangan bagi orang lain yang mendapat kedudukan tertentu di dalam masyarakat pribumi berkat kemajuannya sendiri dalam menerima pangkat-pangkat seperti itu. Perlakuan sebagai penghulu yang sering mereka alami dari pihak

48 C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century,* trans. J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam Leiden: Brill, 2007, hlm. 287.

orang Eropa, jelasnya banyak mengurangi kehormatan yang sebelum itu biasa mereka nikmati.[49]

Kesan Snouck terhadap Mustapa di atas menggambarkan kedekatannya sebagai sahabat yang sudah mengenal kepribadiannya sejak lama. Kedekatan ini semakin jelas ketika kita sebaliknya juga membaca penilaian dan ungkapan kerinduan Mustapa atas Snouck.

D. Snouck dan Ungkapan Kerinduan Mustapa

Sebagai seorang sahabat dekat, Mustapa mengungkapkan pengalaman dan penilaian dirinya tentang Snouck dalam sejumlah karangannya. Ia misalnya, mengungkapkan kesannya terhadap Snouck yang dianggapnya sebagai sahabat dekat yang saling membela selamanya. Mustapa menceritakan bagaimana kesannya terhadap sosok Snouck dalam salah satu karangannya *Adji Wiwitan Istilah*:

> *"…bangsa Eropah nu pangkat Profesor Doktor, saperti ieu nu maparin surat sértipikat dulur kaula geus 40 taun… C. Snouck Hurgronje, sarta kabaca kapujian kaula, ti sobat raket, nu sili bélaan salawasna keur deukeut keur jauh, sanajan papisah jauh, sabaraha anggangna ti Kaum Bandung tanah Priangan, Jawa, ka Leiden, tanah Nederland Eropah, kajeun wayahna baé da geus sili bélaan, sili cekelan ditambah ku tedak dipikanyaah ku Belanda.* [50]

> "…bangsa Eropa yang bertitel Profesor Doktor, seperti yang mengirim surat ini adalah saudara saya berjalan

49 P.Sj. van Koningsveld, "Pengantar: Nasihat-nasihat Snouck sebagai Sumber Sejarah Zaman Penjajahan," hlm. LI.

50 Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana,* hlm. 49.

> sudah 40 tahun…C. Snouck Hurgronje, serta terbaca sanjungan saya, ia sahabat sekat, yang saling bela selamanya ketika dekat dan jauh, meski terpisah jauh seberapa jauhnya dari Kaum Bandung tanah Priangan Jawa ke Leiden tanah Netherlands Eropa. Meski begitu sudah mesti saling bela, saling memegang (janji) ditambah saya aslinya memang disayangi oleh Belanda."

Ungkapan Mustapa tersebut menggambarkan bagaimana keduanya berjanji untuk saling membela. Keduanya memang pernah mengalami kejadian di mana Snouck dan Mustapa masing-masing merasa berhutang karena mendapatkan pembelaan. Snouck misalnya, konon dikabarkan mendapatkan pembelaan Mustapa saat Snouck diselamatkan Mustapa di Mekah karena dituduh sebagai mata-mata. Begitu juga Mustapa mendapatkan pembelaan Snouck, saat Mustapa menjabat sebagai Hoofd Penghulu Aceh dianggap "berat sebelah" dan "tidak selalu terpercaya." Snouck membela Hasan Mustapa dalam sebuah nota, tertanggal Betawi, 22 Mei 1894. Nota tersebut telah disampaikannya kepada Sekretaris Pemerintah di Buitenzorg.[51] Membaca nota pembelaan Snouck atas Mustapa, tampak jelas kepercayaan besar yang diberikan Snouck kepada Mustapa dalam kasus alasan kepindahan Mustapa dari Aceh pada 1896 setelah merasa tidak cocok dengan Asisten Residen Aceh Besar.

Kepercayaan dan kecintaan sahabat koloni seperti Mustapa kepada tuannya juga banyak tergambar

---

51 Tentang perselisihan antara Mustapa dan pejebat kolonial terutama asisten residen di Aceh yang membuatnya tidak betah, sempat terserang sakit demam dan segera meninggalkan Aceh, lihat P.Sj. van Koningsveld, "Pengantar: Nasihat-nasihat Snouck sebagai Sumber Sejarah Zaman Penjajahan," hlm. LII

dalam surat-surat pibadi Mustapa kepada Snouck terutama Or. 8952. Kumpulan surat-surat ini berjumlah sekitar 18 surat yang ditulis dalam rentang waktu sekitar 1894-1923. Dalam surat-surat Mustapa tersebut, Snouck sudah dianggap Mustapa seperti saudaranya sendiri. Kadang Mustapa menunjukkan kerinduan untuk bertemu dengan saudaranya itu (*min al-akh al-'ashiq li muwajahah akhih*).[52] Sebuah ungkapan kerinduan Mustapa yang berada jauh dari sahabatnya itu ribuan kilometer jaraknya antara Bandung dan Belanda di Eropa. Tampak jelas kerinduan hati Mustapa dalam surat-suratnya ini kepada Snouck yang disebutnya sebagai saudara lama dan teman setia (*al-akh al-qadim wa al-rafiq al-qawim*).[53] Kiranya begitu pula Snouck dalam surat-surat balasannya yang tidak diketahui entah kemana setelah sampai di tangan Mustapa. Berikut sebagian ungkapan kerinduan Mustapa dalam surat-suratnya.

Dalam suratnya tanggal 1 Januari 1911, Mustapa mengungkapkan perasaan hatinya yang bertanya-tanya kapan dan kapan lagi dirinya dipertemukan kembali dengan Snouck. Surat ini ditulis sekitar lima tahun setelah kepulangan Snouck ke Hindia Belanda tahun 1906:

ومنها انا قد تعيشنا سنين عديدة وافترقنا كذلك سنين عديدة تعب فكري ونشق نظري متى متى ان نشفق كما

52 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 13 September 1912, UB Leiden University.

53 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 29 Maret 1912, UB Leiden University.

السابق في المعايش الكافية والمراتب القافية على الصحة والعافية.[54]

Kita menjalani hidup dan berpisah dalam hitungan tahun. Pikiranku lelah dan pandanganku kering. Kapan, kapan (lagi) kita saling menyayangi sebagaimana masa lalu dalam kehidupan yang berkecukupan dan keteraturan yang penuh hormat dalam kesehatan.

Masih dalam surat yang sama, Mustapa tampak berharap seandainya Snouck yang sudah dianggap saudaranya itu datang lagi ke Jawa demi hembusan keharuman, sentuhan ruhani dan kebahagiaan hatinya:

منها أن الأهوية الإنسانية جرتنا حتى تفكرنا بلو والف لو. خطر ببالنا لو جئتم الى جاوا في أقرب الأوقات ولو بقليل العكسا ومنزلة الرخصة وتغيير الهواء تنسمنا بالنسمة الريحانية والبشارة الروحانية والفرحات الجنانية والبهجة الاحسانية وما ندري كيف اصحابكم غيرنا والسلام عليكم وعلى من في بيتكم خاصة وخاصة }ختامه مسك فليتنافس المتنافسون{.

Angin kemanusiaan sudah saya lalui, sampai-sampai saya berpikir dengan perandaian ribuan perandaian. Terlintas di pikiran saya, seandainya engkau datang ke Jawa dalam waktu dekat dan meski dengan sedikit paksaan, keringanan dan perubahan udara agar menghembuskan kepada kami dengan hembusan keharuman dan sentuhan ruhani dan kebahagiaan hati dan indahnya kebaikan. Saya tidak tahu bagaimana kabar sahabat-sahabatmu selain saya. Keselamatan atasmu dan khususnya untuk orang yang berada di rumahmu. Terutama “yang segelnya dari kesturi, … maka hendaknya mereka berlomba-lomba” (Al-Mutaffifin [83]: 26).

---

54 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 1 Januari 1911, UB Leiden University.

Dalam surat lainnya tanggal 23 Februari 1911, Mustapa kembali mengungkapkan kerinduannya tersebut. Kali ini dengan bahasa kerinduan yang cukup jelas disampaikan Mustapa sebagai balasan kerinduan yang juga diungkapkan Snouck.

وفهمنا ما في كتابكم من الأشياء اللطيفة فمن مقدماته خبر الأشواق فهو كذلك امتلئ قلبي دائما بذلك[55]

Saya memahami isi surat engkau yang berisi suatu kelembutan. Di antara pendahuluannya adalah tentang kabar kerinduan. Demikianlah ia juga sudah memenuhi hati saya selamanya karena rindu..

Dalam surat lainnya tanggal 27 Januari 1912, Mustapa bahkan membayangkan dirinya dan Snouck berkumpul dan berbincang bersama setelah makan di Parapatan. Tak diketahui daerah yang dimaksud, tetapi kiranya ia merupakan sebuah tempat yang boleh jadi pernah disinggahi keduanya dan menyimpan kenangan yang tak pernah bisa dilupakan:

ومن الأخبار أنه كما العادة أنا كتبنا هذا وحكينا كل ما فيها لكم بالنية المخلصة ولو فارغة كأننا وإياكم اجتمعنا وتكلمنا بعد الأكل في فرافتن ولو ضحكوا من يطالعوها على موجب الإخوة القديمة الدائمة فقط.[56]

Di antara berita lainnya, sebagaimana biasa saya

55 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 23 Februari 1911, UB Leiden University.

56 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 27 Januari 1912, UB Leiden University.

menulis surat ini dan menceritakan semua di dalamnya padamu dengan niat ikhlas meski pun tiada guna. Seolah saya dan engkau berkumpul dan berbincang setelah makan di Parapatan, kalaupun mereka menertawakan apa yang dilihatnya, demi menjaga persaudaraan sebelumnya selamanya.

Bahkan dalam suratnya tanggal 29 Maret 1912, Mustapa mengenang kisah ketika untuk terakhir kalinya dirinya berpisah dengan Snouck saat mengantarkannya ke Pelabuhan Tanjung Priok pada malam hari tanggal 31 Maret 1906 untuk berlayar pulang kembali ke negeri Belanda:

هذا وكتبنا هذه كلها ولو كانت فارغة لأنها أخبار سـائرة مطلوبة منكم ولما كنا ذاكرين بليلة الزاق في تنجوڠ فريوك بيننا وبينكم ٣١ مارت في البابور وأرسلنا لدلائل الصحة والعافية نرجوا الموالي أن تكونوا كذلك بل أزيـد مما عندنا[57]

Demikianlah saya tulis semuanya, sekalipun "sia-sia" saja. Karena itu semua kabar yang diminta olehmu. Dan karena saya teringat di malam perpisahan di Tanjung Priok antara saya dan kamu pada 31 Maret di kapal uap. Saya kirimkan untuk menunjukkan kesehatan walafiat. Saya harap Tuan ada juga demikian, bahkan lebih sehat dari saya.

Ungkapan senada disebutkan Mustapa dalam surat tanggal 13 September 1912 bahwa dirinya berharap rasa cinta dan persaudaraannya tidak terputus, walau tiupan angin topan menghapus kebaikan dan bau harumnya.

لأن المرجو انما هو عدم انقطاع المحبـة والإخـوة الـتي

57 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 29 Maret 1912, UB Leiden University.

لاتليق من طرفنا طيرانها على حسب الأمكان ولو هبــت الهبــوب والطوفــان ونســخت الأطيــاب والريحــان. ثــم فرحنا غاية الفرح بحصول كتابكم الطويـل بخـبر الصـحة والعافية ولو بالتعطيـل جزاكـم المـولى بمـا أولـى لكـم فأولى. ونجازيكم الآن ببعض المطلوبات.[58]

Karena yang diharap hanyalah supaya tidak terputusnya rasa cinta dan persaudaraan yang tidak pantas dari sisi saya menerbangkan surat ini sesuai tempatnya, walau tiupan angin dan topan menghapus kebaikan dan bau harumnya. Saya senang sekali mendapat suratmu yang panjang dengan kabar sehat walafiat, walau dengan penundaan, semoga Tuan membalas engkau dengan yang utama. Saya membalasmu sekarang dengan sebagian yang diminta itu.

Dalam suratnya yang lain 25 Oktober 1913, Mustapa mengungkapkan kekagumannya dengan rencana Snouck untuk pergi ke Amerika. Mustapa mengungkapkan kekagumannya atas negeri itu dengan bahasa Arab puitis, berharap agar Snouck bisa berbagi kebahagiaan dan mendoakannya agar bisa lancar. Di sini kita bisa melihat kemahiran Mustapa dalam menggunakan bahasa Arab yang indah.

ورئينا في بعض الجرائد أنكم تريد السفر إلــى أميركــان المشهور ببلد العمران والحرية والعرفان. وبهجـة الـدنيا والجنان. ومعادن اليـاقوت والمرجـان . وخزنـة الجـواهر والألمسات استنارت بها العينان. وفيها عجائب البنيــان. ومخارج العواطر والريحـان. وفيهـا مخـارج أيـات سـورة الرحمان. فهذا للموادعـة والمؤانســة بيننـا ونرجـو لكـم النجاح والرباح. وعافية الإستياح. ونرجوا منكم السـماح. وترسلوا لنا شـيئا عجيبـا مـن عجـائب الأمـر كـان. حـتى

58 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 13 September 1912, UB Leiden University.

تكون لنا عمارية المشاهدة والعيان.[59]

Saya juga melihat dalam surat kabar bahwa engkau hendak pergi ke Amerika. Sebuah negeri yang terkenal makmur, bebas dan berpengetahuan. Dengan keindahan duniawi dan hati, perhiasan yaqut dan permata, simpanan kekayaan yang tampak dan hasil sentuhan yang bersinar bagi pandangan mata, padanya ada bangunan yang menakjubkan dan keluar semerbak harum dan wangi. Padanya keluar tanda-tanda (*ayat*) surat al-Rahman. Inilah surat untuk saling sapa dan keramahan antara kita. Saya harap engkau sukses dan beruntung. Perjalanan wisata yang baik. Saya harap darimu kemurahan hati. Engkau kirimkan pada saya sesuatu yang mengagumkan dari Amerika yang menakjubkan. Hingga saya (seperti) bisa menyaksikan bangunan yang nyata secara langsung."

Ungkapan kerinduan Mustapa untuk bertemu dengan Snouck, diungkapkan juga oleh Mustapa dalam surat berikutnya tanggal 12 Agustus 1915.

منها أنه لا يخفاكم أننا وأياكم متواخان مترافقان بعدا وقربا حاضرا وغائبا سرا وعلانية وقد تنقصت قوانا وأحوالنا بموجب تغير الأوقات والأزمان فلا غير فى القلب إلا الشوق والهمة للمواجهة التامة والمحاضرة بيننا فى صحتنا وعافيتنا هذه.[60]

Di antaranya, jelas bagimu bahwa saya dan engkau saling bersaudara, berteman jauh atau dekat, hadir atau tidak, tersembunyi atau tampak, Kemampuan dan kondisi saya berkurang dengan kemestian adanya perubahan waktu, maka tidak berubah dalam hati selain rasa rindu

59 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 25 Oktober 1913, UB Leiden University.

60 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 12 Agustus 1915, UB Leiden University.

dan keinginan untuk bertatap muka secara sempurna dan perbincangan di antara kita dalam kesehatan sekarang ini.

Hubungan persahabatan yang erat dan penuh kenangan itu tampak juga dari rasa sedih yang menghinggapi keduanya dalam surat 6 Mei 1916. Snouck di Belanda mengungkapkan rasa sedih dan penyesalan. Mustapa di Bandung juga mengungkapkan rasa berat hati menghadapi situasi yang dihadapinya, hingga menetes air matanya ketika membaca keinginan kuat Snouck untuk bercita-cita datang kembali ke Jawa. Sebuah keinginan yang bukan tanpa alasan bila mengingat keluarga dan sahabat yang ditinggalkannya jauh di Hindia Belanda.

قرءناه مبشورا بحصول جزء صحتكم وعافيتكم مخلوطا بالحزن والندامة لما قرءناه آخر الكتاب باقراركم واعترافكم لتئثر القلب والهمة على اذية الأمور الدنيوية كما هى هى صفة لازمة فى قلبنا ووجودنا بعد سنة ما تفرقنا نحن واياكم خصوصا لما قرءناه كلمة العشق والتشوق بخلوة مخلية وزاوية منسية. يعنى كما فى غار ثور أو مسجد سيلا. حتى لا يتقرب الى تلك الحضرة من يريد تشوش الأحوال والأفكار. وتساقطت وتقاطرت دموعنا لما قرءنا كلمة زيادة ميل القلب والهمة الى طرفنا الجاوا. وبعد ان تكونوا ذلك الجهد والفراق الطويل وفرحنا به فرحا شديدا حتى يصير ذلك القصد على أي ما كان.[61]

Saya membacanya secara langsung hasilnya kabar tentang sebagian kesehatanmu bercampur dengan kesedihan dan penyesalan. Sebagaimana saya membacanya, di bagian akhir surat itu disertai ketetapan dan pengetahuanmu untuk mempengaruhi hati dan semangat menghadapi buruknya perkara duniawi

---

61 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 6 Mei 1916, UB Leiden University.

> sebagaimana adanya. Ia merupakan sifat yang biasa dalam hati dan wujud saya setelah selama setahun kita tidak terpisah, khususnya ketika saya membaca kalimat kerinduan dan rasa berat hati karena kekosongan ruang (hati) dan sudut yang terlupakan. Yaitu seperti halnya di Goa Thur atau Masjid Sela. Hingga tidak ada lagi yang mendekat ke tempat tersebut dari orang yang menginginkan (terhindar) dari kekacauan situasi dan pikiran. Jatuhlah dan menetes air mata saya ketika membaca kalimat bertambahnya kecenderungan hati dan cita-cita ke ujung Jawa. Setelah itu, ia jadilah kesungguhan itu perpisahan yang panjang. Saya bergembira sekali bila engkau bermaksud mewujudkan tujuan itu seperti seharusnya.

Akhirnya, ungkapan kerinduan Mustapa atas sahabat dekatnya Snouck diungkapkan dalam surat tanggal 21 Juli 1917. Ia membayangkan duduk-duduk bersama Snouck dan saling mengungkapkan berbagai pemikiran. Bila ada yang menyapa dan bertanya maka akan dijawab Mustapa dengan penuh perasaan kehilangan. Mustapa berharap bisa terbang dengan ruh di keharuman taman surga bersama kembali ke tempat yang kekal.

> **ومن المـزاح المبـاح بيـن الاخـوين بالسـماح انـا تتخيلنـا تخيلا قلبيا جالسنا نحن واياكم فى محـل تنكشـف فيهـا خواطرنا سئلتمونا كيف حالك قلنا جمالـك كيـف راحتـك قلنا على قدر المفقود الاخ كيف ارضيك وبسـتانك قلنـا حي انزرعت واثمرت مختلفا الوانها ايش الذى ترجو بعد ذلك ارجو ان نتسيح ونتفـرج ونتهـوى بـالروح والريحـان فى جنة النعيم ولا اموت الا بعد ان نشم ريحان ريـاحين اللقاء قبل الرجوع الى دار البقاء**[62]

Di antara hal yang membanggakan, masih bolehnya di

62 Haji Hasan Moestapa, *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 21 Juli 1917, UB Leiden University.

> antara dua saudara untuk saling bermurah hati. Saya membayangkan dalam hati duduk-duduk antara saya dan engkau di sebuah tempat di mana kita mengungkapkan berbagai pikiran kita. Mereka bertanya pada kita, bagaimana kabarmu? Saya jawab, baik. Bagaimana istirahatmu? Saya jawab, sesuai dengan perasaan kehilangan saudaranya. Bagaimana tanah dan kebunmu? Saya jawab, baik, saya tanam dan berbuah berbagai macam buah, apa yang engkau harapkan sesudah itu. Saya harap kita bepergian, menyaksikan dan terbang dengan ruh dan keharuman di surga yang penuh kenikmatan. Saya tidak mati kecuali setelah mencium bau harum pertemuan itu sebelum kembali ke tempat yang kekal.

Demikian pandangan dan ungkapan kerinduan Mustapa sebagai teman dan sahabat Snouck yang dengan setia berkirim surat sejak pertemuan pertamanya 1885 hingga jelang akhir hayatnya. Puluhan tahun persahabatannya menyimpan kesan dan kenangan yang tidak mudah terlupakan. Terlebih keluarga Snouck, istri dan anak-anak tercinta yang ditinggalkan di Priangan, selalu menghantui ingatan Snouck yang tinggal jauh ribuan kilometer di Eropa. Kiranya hanya Mustapa yang bisa diharapkan dan dengan setia mengabarkan segala keadaan yang dialami mereka. Karenanya, hubungan Snouck dan Mustapa di sini tidak lagi sekedar majikan dengan tuan kolonialnya atau sebagai informan dan sahabat setia, tetapi juga sudah masuk ke dalam hubungan keluarga di mana Snouck sudah dianggap menjadi bagian dari keluarga besar menak Priangan. Dan Mustapa menjadi penghubung dan pengikat ikatan kekerabatan itu.

E. Penutup

Studi Islam di Indonesia era kolonial tidak bisa

dilepaskan dari nama C. Snouck Hurgronje. Namanya menandai periode kolonisasi pengetahuan yang dijadikan alat penjajah dalam membentuk wajah bangsa jajahan. Namun dalam upaya kolonisasi tersebut bangsa penjajah tidak bisa melepaskan dari peran penting informan lokal yang memiliki kontribusi dalam memasok pengetahuan tentang bangsa jajahan bagi pihak kolonial.

Kajian ini menganalisis tentang persahabatan antara penjajah dengan bangsa jajahan di Hindia Belanda yang difokuskan pada sejumlah karya dan surat-surat Haji Hasan Mustapa pada C. Snouck Hurgronje. Hasan Mustapa adalah penghulu Aceh dan Bandung yang berteman dekat dengan Snouck sejak bertemu pertama kali di Mekah pada 1885 hingga akhir hayatnya.

Melalui pendekatan sejarah sosial-intelektual, kajian ini menjelaskan kedekatan keduanya yang tidak lagi sekedar hubungan tuan dan majikan, tetapi sudah merasuk sedemikian dalam ke dalam ikatan persaudaraan sejati dan kekeluargaan. Kajian ini menunjukkan bahwa Hasan Mustapa tidak sekedar berkedudukan sebagai informan bagi Snouck, tetapi memiliki hubungan persahabatan yang mendalam sejak pertama kali bertemu hingga meninggal dunia. Snouck memandang Mustapa sebagai sosok yang memiliki watak dan bakat yang langka serta mencapai pengetahuan tinggi tentang syariat Islam dan adat-istiadat Sunda. Sebaliknya, Mustapa memandang Snouck sebagai sahabat dekat yang memiliki komitmen untuk saling membela di kala dekat maupun jauh. Mustapa menumpahkan pandangan dan

kerinduan dirinya untuk selalu bertemu dengannya dalam surat-suratnya. Bahkan Mustapa seringkali meneteskan air mata ketika mengingat masa-masa kebersamaannya yang tidak akan terlupakan sepanjang hidupnya. Sebuah persahabatan yang tidak lagi sebatas relasi patron-klien, majikan dan bawahan, tetapi sudah merasuk sedemikian dalam ke dalam ikatan persaudaraan sejati dan kekeluargaan. Sebuah ikatan sosial yang tidak pernah terbayangkan dalam membentuk wajah kolonialisme di Indonesia yang pengaruhnya tidak bisa diabaikan hingga sekarang.

Daftar Pustaka

Algadri, Hamid. 1996. *Islam dan Keturunan Arab dalam Pemberontakan Melawan Belanda*. Bandung: Mizan.

Ali, Mufti. 2004. “A Study of Hasan Mustafa’s Fatwa: It is Incumbent upon the Indonesian Muslims to be Loyal to the Dutch East Indies Government,” *Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol. 52 Issue 2, 91–122.

Azra, Azyumardi. 1995. “Hadhrami Scholars in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman,” in *Studia Islamika,* Vol. 2, Number 2.

Benda, Harry J. 1958. “Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia,” *The Journal of Modern History*, Vol. 30, No. 4.

_____. 1980. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit,* terj. Daniel Dhakidae, Jakarta: Pustaka Jaya.

Brugman, J. 1989. "Snouck Hurgronje's study of Islamic law," dalam W. Otterspeer (ed.), *Leiden Oriental Collections 1850-1940*, Leiden: E.J. Brill/Universitaire Pers Leiden: 82-93.

Burhanudin, Jajat. 2012. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia,* Bandung: Mizan.

_____. 2014. "The Dutch Colonial Policy on Islam: Reading the Intellectual Journey of Snouck Hurgronje," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 52, no. 1, doi: 10.14421/ajis. 2014.521. 25-58.

Carey, Peter. 2008. *The Power of Prophecy, Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855,* Leiden: KITLV Press.

Carvalho, Christina. 2010. *Christiaan Snouck Hurgronje: Biography and Perception,* MA Thesis, Universiteit van Amsterdam.

Drewes, G. 1957. "Snouck Hurgronje and the Study of Islam," Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde 113, no: 1, Leiden, 1-15.

Ekadjati, Edi S. 1988. *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan,* Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation.

Florida, Nancy K. 1995. *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java,* Durham and London: Duke University Press.

Fogg, Kevin W. 2014. "Seeking Arabs but Looking at Indonesians: Snouck Hurgronje's Arab Lens on the Dutch East Indies," *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia),* Vol. 8, No. 1.

Hisyam, Muhamad. 2001. *Caught between Three Fires:*

The Javanese Pangulu under The Dutch Colonial Administration 1882-1942, Jakarta: INIS.

Hurgronje, C. Snouck. 1906. *The Achehnese,* 2 Volumes, Leiden: Brill.

_____. 2007. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century,* trans. J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam Leiden: Brill.

Isma'il, Ibnu Qoyim. 1997. *Kiai Penghulu Jawa Peranannya di Masa Kolonial,* Jakarta: GIP.

Jahroni, Jajang. 1999. "The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)," *Thesis,* Leiden University.

Jung, Dietrich. 2010. "Islam as a Problem: Dutch Religious Politics in the East Indies," *Review of Religious Research,* Vol. 51: 3, 288-31.

Kaptein, Nico. 1997. "Sayyid Uthman On the Legal Validity of Documentary Evidence," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 153, no: 1, Leiden, 85-102.

_____. 2008. "Grateful to the Dutch Government, Sayyid Uthman and Sarekat Islam in 1913," dalam Anthony Reid dan Michael Gilsenan ed., *Islamic Legitimacy in a Plural Asia,* New York: Routledge: 98-116.

Kartodirdjo, Sartono. 1984. *Pemberontakan Petani di Banten 1888,* Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

Laffan, Michael F. 1999. "Raden Aboe Bakar, An Introductory Note Concerning Snouck Hurgronje's Informant in Jeddah (1884-1912)," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 155, No: 4, Leiden.

_____. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial*

Indonesia, The Umma below the Winds, London-New York: Routledge Curzon.

_____. 2008. “New Turn to Mecca,” *Revue des mondes musulmans et de la Mediterrranee* [online] 124, Online since 09 December 2011, connection on 21 April 2013. URL: http://remmm.revues.org/6022

_____. 2011. *The Makings of Indonesian Islam, Orientalism and the Narration of a Sufi Past,* Princeton: Princeton University Press.

Lubis, Nina H. 1998. *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942,* Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda.

Missbach, Antje. 2010. “The Aceh War (1873-1913) and the Influence of Christiaan Snouck Hurgronje,” *Aceh: History, Politics and Culture.* Ed. Arndt Graf, Susanne Schroter, and Edwin Wieringa. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 39-62.

Moestapa, Haji Hasan. 1913. *Bab Adat^2 Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta,* Ditjitakna di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi.

_____. *Boekoe Leutik Djadi Pertelaan Adatna Djalma^2 di Pasoendan,* Lembana Wignjadisastra, Administratrice Tjahaja Pasoendan Bandoeng, 1916.

_____. *Over de Gewoonten en Gebruiken der Soendaneezen,* uit het Soendaasch vertaald en van aanteekeningen voorzien door R.A. Kern, S-G Ravenhage, Martinus Nijhoff, 1946.

_____. 1911-1923. *Arabic Letters from Bandung*

(Correspondence with Snouck Hurgronje), Cod. Or. 18.097, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 13 September 1912, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 29 Maret 1912, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 1 Januari 1911, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 23 Februari 1911, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 27 Januari 1912, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 29 Maret 1912, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 13 September 1912, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 25 Oktober 1913, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 12 Agustus 1915, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 6 Mei 1916, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 21 Juli 1917, UB Leiden University.

_____. *Arabic Letters from Bandung (Correspondence with Snouck Hurgronje),* 1911-1923, Cod. Or. 8952, 21 September 1907, UB Leiden University.

Moriyama, Mikihiro. 2005. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19,* terj. Suryadi, Jakarta: KPG.

Mustapa, Haji Hasan. 1976. *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A,* Bandung: Jajasan Kudjang.

_____. *Adat Istiadat Sunda,* penerjemah M. Maryati Sastrawijaya, Bandung: Alumni, 1985.

Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, cet. ke-8.

Pedersen, Johannes. 1957. *The Scientific Work of Snouck Hurgronje,* (Leiden, 1957).

Rosidi, Ajip. 1989. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana,* Bandung: Pustaka.

_____. 2010. *Mencari Sosok Manusia Sunda,* Jakarta: Pustaka Jaya.

Said, Edward. 1977. *Orientalism*, London: Penguin.

Steenbrink, Karel. 1995. *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia 1596-1942,* terj. Suryan A Jamrah, Bandung: Mizan.

Suminto, Aqib. 1996. *Politik Islam Hindia Belanda,* Jakarta: LP3ES, cet. ke-3.

van der Maaten, K. 1948. *Snouck Hurgronje en de Atjeh Oorlog,* Leiden, 2 Jilid.

van Dijk, Kees. 2010. “The Elitist Premises of Snouck Hurgronje’s Association Fantasy,” *Studia Islamika,* Vol. 17, No. 3, 407-40.

van Koningsveld, P.Sj. 1990. “Pengantar: Nasihat-nasihat Snouck sebagai Sumber Sejarah Zaman Penjajahan,” dalam E. Gobee dan C. Adriaanse, *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintahan Hindia Belanda 1889-1936,* Seri Khusus INIS Jilid 1, terj. Sukarsi, Jakarta: INIS.

_____. 1989. *Snouck Hurgronje dan Islam, Delapan Karangan tentang Hidup dan Karya Seorang Orientalis Zaman Kolonial,* Bandung: Girimukti Pasaka.

van Niel, Robert. 1957. “Notes Christian Snouck Hurgronje In Memory of the Centennial of His Birth,” *The Journal of Asian Studies (pre-1986),* vol. 6, No. 4.

van Ronkel, PH. S. 1942. “Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* 101: 311-339.

van ‘T Veer, Paul. 1985. *Perang Aceh, Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje,* terj. Grafitipers. Jakarta: Grafiti Pers.

Vrolijk, Arnoud. 2015. “Appearances Belie: A Mecca-Centred World Map and a Snouck Hurgronje Photograph from the Leiden University Collections,” dalam Luitgard Mols & Marjo Buite-laar eds., *Hajj Global Interactions through Pilgrimage,* Sidestone Press, 213-28.

Witkam, Jan Just. 2007. “Christiaan Snouck Hurgronje. A *tour d’horizon* of his life and work’, in Arnoud

Vrolijk & Hans van de Velde, *Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), Orientalist*, Leiden: Leiden University Library.

_____. 2012. "Christiaan Snouck Hurgronje," dalam Coeli Fitzpatrick & Dwayne A. Tunstall (ed.), *Orientalist Writers,* Dictionary of Literary Biography, vol. 366, Detroit, etc.: Gale.

Wertheim, Willem Frederick. 1972. "Counterinsurgency Research at the Turn of the Century: Snouck Hurgronje and the Acheh War," *Sosiologische Gidz,* 19: 320-328.

JARINGAN PESANTREN DI PRIANGAN (1800-1945)

Dr. Ading Kusdiana

A. Pendahuluan

Pesantren merupakan lembaga yang penting dalam penyebaran Islam. Dikatakan demikian karena kegiatan pembinaaan calon guru agama, kyai, atau ulama terjadi di pesantren. Biasanya seorang santri setelah belajar di pesantren akan kembali ke kampung halaman masing-masing. Di tempat asalnya mereka menjadi tokoh keagamaaan, menjadi kyai yang menyelenggarakan pesantren lagi. Dengan demikian pesantren-pesantren beserta kyai mempunyai peranan yang penting dalam proses pengembangan pendidikan masyarakat (Kartodirdjo, 1976: 124).

Proses penyebaran agama Islam di Tatar Priangan, di samping memiliki keterkaitan dengan figur ulama atau kyai dan santrinya. Ia merupakan jaringan antarpesantren sebagai lembaga yang menjadi tempat para kyai dan santrinya, di mana melalui lembaga yang dibangunannya mereka banyak terlibat secara aktif di dalam menyebarkan agama Islam. Hal itu dilakukan melalui proses transmisi dan transformasi keilmuan Islam dalam rangka meningkatkan pemahaman keagamaan masyarakatnya.

Pada abad ke-19 agama Islam telah menyebar di Tatar Priangan. Keberadaan pesantren sebagai basis penyebaran agama Islam pun mulai bermunculan. Berdasarkan survei pemerintah Belanda yang pertama pada 1819 bahwa lembaga pendidikan tradisional telah banyak bertebaran di beberapa tempat yang terletak di daerah pedalaman Priangan. Kondisi ini tentu saja telah memberikan pengaruh yang besar terhadap perkembangan pesantren dan corak keber-Islaman masyarakat priangan pada saat itu (Haedar, 2004: 8).

Walaupun tidak ada data statistik yang menunjukkan berapa banyak pesantren yang tersebar di Priangan pada masa Pemerintahan Hindia-Belanda dan Pendudukan Jepang, namun keberadaaan pesantren yang terhimpun dalam jaringan-jaringannnya, mulai menjadi bahan perhatian Pemerintah Hindia-Belanda untuk mulai diwaspadai, lebih-lebih setelah dibukanya Terusan Suez pada 1869 yang mendorong orang-orang Islam untuk melaksanakan ibadah haji (Kartodirdjo, 1984: 234-248; Yatim, 1997: 252- 255). Kewaspadaaan yang sama ditunjukkan oleh Pemerintahan Pendudukan Jepang, masa pendudukan Jepang selama kurang lebih tiga setengah tahun tetapi mereka juga senantiasa mewaspadai keberadaaan pesantren.

Jaringan pesantren penting untuk dikaji karena dari tahun 1800 sampai dengan 1945 di wilayah Priangan telah tersebar dan banyak ditemukan pesantren yang sampai sekarang masih eksis dan dapat diklasifikasi sebagai pesantren tua. Di antara pesantren yang satu dengan pesantren yang lainnya masih memiliki hubungan yang dekat, bahkan ada tendensi telah

mendorong terciptanya sebuah jaringan antarpesantren. Namun demikian, dalam realitanya ternyata masih luput dari usaha-usaha penelitian yang dilakukan secara khusus, mendalam, dan menyeluruh.

Metode penelitian yang digunakan ialah metode penelitian sejarah, yaitu metode penelitian yang mempelajari kejadian-kejadian atau peristiwa di masa lalu dengan tujuan untuk membuat rekonstruksi terhadap masa lalu secara sistematis dan objektif dengan cara mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi, dan mensintesiskan bukti untuk menegakkan fakta dan memperoleh simpulan yang benar. Dalam pelaksanaannya dilakukan melalui tahapan heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi (Garaghan, 1946: 103-426; Gottschalk, 1986: 32).

B. Basis Jaringan Pesantren

1. Jaringan Keilmuan

Keberadaan pesantren di wilayah Priangan pada abad ke-19 sampai dengan tahun kelima pada dekade keempat dari abad ke-20 menunjukkan jumlah dan penyebaran pesantren yang cukup signifikan di berbagai daerah. Tercatat di antaranya Pesantren Biru, Sumur Kondang, Keresek, Sukaraja, Cipari, Pangkalan dan Darussalam yang terdapat di daerah Garut. Selanjutnya terdapat Pesantren Gentur, Kandang Sapi, dan Jambudipa di daerah Cianjur. Kemudian Pesantren Minhajul Karomah Cibeunteur dan Pesantren Miftahul Huda, dan al-Azhar Citangkolo di daerah Banjar. Selain itu di daerah Bandung terdapat Pesantren Mahmud, Sukapakir, Sukamiskin, al-Bidayah Cangkorah, al-

Asyikin, Islamiyah-Cijawura, Cikapayang, Sindangsari, al-Jawami, al-Ittifaq, Pesantren Persis, Palgenep, Hegarmanah, Cigondewah, Sirnamiskin, Sadangsari, dan Cijerah.

Di daerah Sumedang, Pesantren Asyrofudin, Pagelaran Sumedang-Subang dan Darul Hikmah telah mewakili keberadaaan penyebaran pesantren di daerah tersebut. Berikutnya Pesantren Kudang, Suryalaya, Cilenga, Cintawana, Mathlaul Khair, Assalam, Sukahideng-Sukamanah, Bahrul Ulum, dan Cipasung dapat ditemukan di daerah Tasikmalaya.

Sementara Pesantren Darul Ulum, Pesantren Cidewa (Darussalam), Pesantren al-Qur'an Cijantung, Pesantren Miftahul Hoer, Pesantren al-Fadhiliyah (Petir) adalah lima pesantren yang tersebar di daerah Ciamis. Kemudian Pesantren Cantayan, Genteng, dan Syamsul Ulum Gunung Puyuh terdapat di daerah Sukabumi.

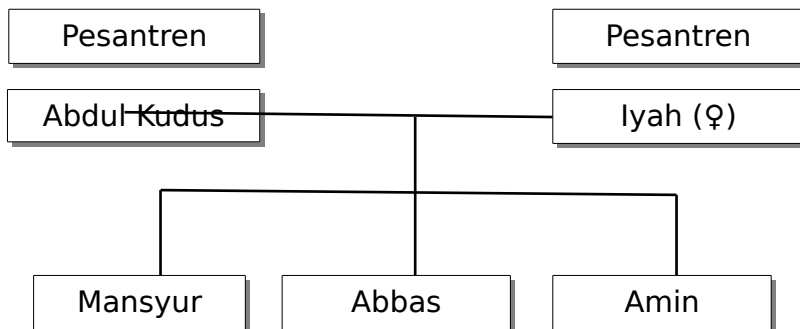
Semua pesantren di wilayah Priangan memiliki jaringan keilmuan dengan bermuara kepada lima pesantren, yaitu Pesantren Mahmud Bandung, Pesantren Bangkalan, Madura (dipimpin K. H. Muhammad Khalil), Pesantren Tebu Ireng, Jombang (dipimpin K. H. Hasyim Asy'ari), Pesantren Ciwedus Kuningan, dan Pesantren Kudusiyah. Menarik untuk dicermati, bahwa Pesantren Bangkalan dan Pesantren Tebu Ireng memiliki hubungan keilmuan dengan Syekh Nawawi al-Bantani, seorang ulama masyhur dari Banten karena keduanya pernah belajar kepada ulama tersebut di sewaktu berada Mekah. K. H. Muhammad Khalil dan K. H. Hasyim Asy'ari banyak mewarisi dunia keilmuan dari Syekh Nawawi al-Bantani, bahkan K. H. Muhammad Khalil di samping mewarisi dunia keilmuan, ia

juga menonjol dalam dunia spiritual, yaitu sebagai *mursyid* atau *khalifah* Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah (Suprapto, 2009: 654, 656).

Syekh Nawawi al-Bantani sendiri memiliki hubungan keilmuan dengan Syekh Khatib Sambas karena ia pernah belajar kepada Syekh Khatib Sambas di Mekah bahkan ia belajar Tarekat Qadiriyah. Syekh Ahmad Khatib Sambas adalah seorang ulama intelektual dan spiritual yang terkenal di Mekah pada abad ke-19. Setelah menjadi ulama besar ia menetap di Mekah, dan membuka *halaqah* tersendiri untuk mengasuh para murid yang mempelajari ilmu-ilmu keislaman. Di antara murid-muridnya yang terkenal serta berasal dari Jawa ialah Syekh Nawawi al-Bantani, Syekh Mahfud al-Tarmisi, Syekh Abdul Karim al-Bantani, dan Syekh Muhammmad Khalil (Hurgronje, 1888: 362; Hurgronje, 1890: 92-105; Hurgronje, 1931: 268-290; Gobbe dan Adriaanse, 1993: 1287; Suprapto, 2009: 654).

2. Jaringan Perkawinan

Terbentuknya jaringan antarpesantren di wilayah Priangan tidak hanya terjadi melalui transformasi dan transmisi ilmu pengetahuan agama dari seorang kyai kepada santrinya sehingga tercipta hubungan keilmuan antara pesantren yang satu dengan pesantren yang lainnnya. Terjalinnya jaringan antara pesantren di wilayah Priangan, selain karena didasari oleh adanya hubungan keilmuan, juga didasari oleh adanya ikatan perkawinan yang melibatkan dua keluarga besar pesantren.

Gambar 1: Jaringan Perkawinan Pesantren Cipari dan Pesantren Cilame

Sumber: Bunyamin, wawancara tanggal 28 Juli 2011.

Munculnya jaringan antarpesantren yang diikat melalui perkawinan sehingga menciptakan hubungan yang kuat antarpesantren, dapat terjadi melalui pernikahan antara anak laki seorang kyai dari sebuah pesantren tertentu dengan anak perempuan kyai dari pesantren lain. Di wilayah Priangan peristiwa ini terjadi antara pesantren Darusalam Cidewa, Ciamis dengan Pesantren Pageurageung, Tasikmalaya; Pesantren Cipari dengan Pesantren Cilame; Pesantren Cipasung yang didirikan oleh Kyai Ruhiyat masih memiliki hubungan dekat dengan Pesantren Gentur Rancapaku; Pesantren Sukamiskin Bandung dengan Pesantren Bait al-Arqam, Lembur Awi Bandung; Pesantren Sukamiskin dengan Pesantren Cijawura; Pesantren Sindangsari al-Jawami, Bandung dengan Pesantren Sukamiskin; Pesantren Cijantung memiliki hubungan perkawinan dengan Pesantren Gegempalan, Panjalu.

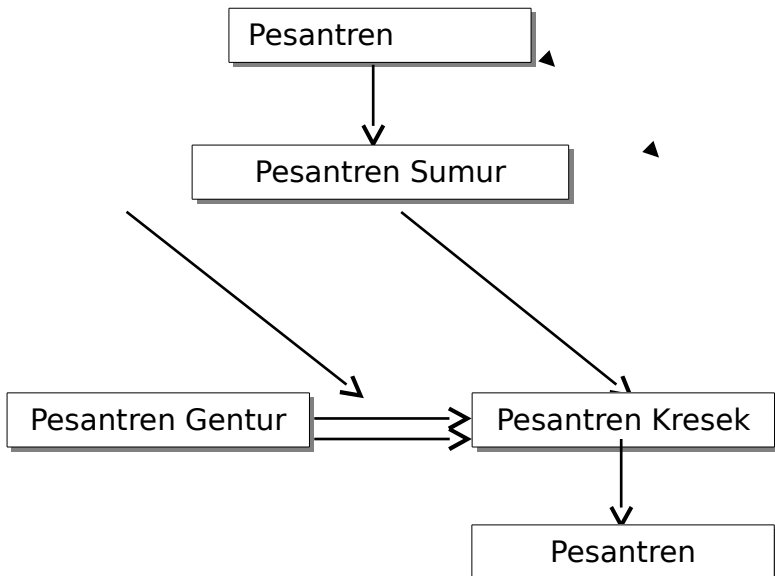
3. Jaringan Kekerabatan (Geneologis)

Kekerabatan bagi para kyai dalam sebuah pesantren memainkan peranan yang secara komparatif lebih kuat dalam membentuk tingkah laku ekonomi, politik dan keagamaaan. Dalam tradisi kehidupan pesantren, dari satu generasi ke generasi penerusnya, para kyai selalu menaruh perhatian istimewa terhadap pendidikan anak-anaknya sendiri untuk dapat menjadi pengganti pimpinan dalam lembaga-lembaga pesantren. Jika seorang kyai mempunyai anak-laki-laki lebih dari satu, biasanya ia mengharapkan anak tertua dapat menggantikan kedudukannya sebagai pemimpin pesantren setelah kyai meninggal. Sedangkan anak laki-laki yang lainnya dilatih untuk dapat mendirikan suatu pesantren baru, atau dapat menggantikan kedudukan mertuanya yang kebanyakan juga pemimpin pesantren (Dhofier, 1982: 62).

Seperti halnya dengan Pesantren Sumur Kondang di Garut, pesantren ini masih memiliki hubungan geneologis dengan Pesantren Pamijahan, Tasikmalaya yang dibangun Syekh Abdul Muhyi. Menurut Usman Affandi, Kyai Nuryayi yang menjadi pendiri Pesantren Sumur Kondang memiliki hubungan kerabat dengan Syekh Abdul Muhyi. Berdasarkan tradisi lisan, Kyai Nuryayi juga dipandang sebagai leluhur yang melahirkan generasi pendiri Pesantren Keresek, merupakan keturunan Syekh Abdul Muhyi (Lilis, wawancara, tanggal 13 Januari 2010; Affandi, wawancara tanggal 28 Juli 2011).

Pesantren Keresek memiliki hubungan geneologis dengan Pesantren Sumur Kondang, karena Kyai Tobri

(pendiri pesantren Keresek) merupakan keturunan Kyai Nuryayi (pendiri pesantren Sumur Kondang). Adanya hubungan geneologis Kyai Tobri dengan Kyai Nuryayi diperoleh dari pelacakan geneologi, bahwa Kyai Nuryayi memiliki anak yaitu Kyai Nursalim (Muhammmad Salim), sedangkan Kyai Nursalim memiliki anak yaitu Kyai Nurhikam. Ketiga kyai itu adalah pengasuh Pesantren Sumur Kondang sebelum Pesantren Keresek. Selanjutnya Kyai Nurhikam memiliki anak yaitu K. H. Tobri (Lilis, wawancara, tanggal 13 Januari 2010; Affandi, wawancara tanggal 28 Juli 2011).

Gambar 3: Jaringan Geneologi Pesantren Sumur Kondang,
Pesantren Gentur, Pesantren Keresek, dan Pesantren Cijawura

Sumber: Lilis, Wawancara, tanggal 13 Januari 2010; Affandi, wawancara tanggal 28 Juli 2011.

Dari sini dapat dilacak hubungan kekerabatan antara Pesantren Sumur Kondang dengan Pesantren Keresek. Tampaknya, pada saat Kyai Nurhikam masih memimpin Pesantren Sumur Kondang, Kyai Tobri tidak melanjutkan kepemimpinan di Pesantren Sumur Kondang, melainkan ia mendirikan pesantren baru yang kelak bernama Pesantren Keresek.

Pesantren Keresek, di Garut, masih memiliki hubungan kekerabatan dengan Pesantren Gentur di Cianjur, karena pendiri Pesantren Keresek, yaitu Kyai Tobri dan pendiri Pesantren Gentur, yaitu Kyai Muhammmad Said merupakan keturunan dari pendiri Pesantren Sumur Kondang, yaitu Kyai Nuryayi. Kyai Muhammmad Said sebagai pendiri Pesantren Gentur memang berasal dari Garut. Ia adalah anak dari Kyai Nuryayi, pendiri Pesantren Sumur Kondang. Perlu diketahui bahwa pasca kepemimpinan Kyai Nuryayi, Pesantren Sumur Kondang tidak dilanjutkan kepemimpinannya oleh kyai Muhammad Said, melainkan oleh saudaranya yang lain yaitu Kyai Nursalim. Kyai Muhammad Said sendiri kemudian lebih tertarik untuk mendirikan pesantren baru di Cianjur yakni Pesantren Gentur (Lilis, wawancara tanggal 13 Januari 2010; Affandi, wawancara tanggal 28 Juli 2011).

Kendati demikian, perlu juga ditekankan bahwa kehadiran Pesantren Gentur di Cianjur dapat dipastikan lebih dulu daripada Pesantren Keresek.

Pesantren Gentur masih sezaman dengan pendiri Pesantren Sumur Kondang di Garut karena didirikan oleh anak Kyai Nuryayi sendiri yaitu Kyai Muhammmad Said, sementara Pesantren Keresek baru didirikan oleh *buyut* (generasi keempat) dari Kyai Nuryayi, yaitu Kyai Tobri pada 1887. Begitulah hubungan antara Pesantren Gentur dengan Pesantren Keresek. Hubungan antara Pesantren Gentur dengan Keresek, jika ditarik hubungannya dari generasi kedua, masih memiliki hubungan adik-kakak, karena antara Kyai Muhammmad Said dengan Embah Maklum dan Kyai Nursalim yang keduanya merupakan kakek Kyai Tobri, sebagai pendiri Pesantren Keresek adalah adik-kakak (Lilis, wawancara tanggal 13 Januari 2010; Affandi, wawancara tanggal 28 Juli 2011).

Hubungan antara Pesantren Gentur dengan Pesantren Keresek, jika melihat dari figur Kyai Muhammmad Said sebagai generasi kedua dari keturunan Kyai Nuryayi dan dihubungkan dengan Kyai Tobri yang merupakan keturunan Kyai Nuryayi generasi keempat, maka hubungan di antara kedua pesantren ini sebagai kakek dan cucunya. Inilah hubungan geneologis antara Pesantren Gentur dan Keresek. Dengan Pesantren Sumur Kondang sendiri, Pesantren Gentur memiliki hubungan geneologis ayah dan anak. Sementara Pesantren Keresek dengan Pesantren Sumur Kondang memiliki hubungan geneologis *buyut*.

Antara Pesantren Keresek dengan Pesantren Cijawura, Bandung yang didirikan Kyai Muhammad Burhan pun masih memiliki hubungan geneologis. Hubungan geneologis antara Pesantren Keresek dengan Pesantren Cijawura, dapat ditelusuri dari

keberadaaan Kyai M. Burhan yang dilahirkan di Keresek pada tahun 1901. Ia merupakan cucu dari pendiri Pesantren Keresek, yaitu Kyai Tobri. Dengan demikian, hubungan antara Pesantren Cijawura dengan Pesantren Keresek adalah hubungan kakek dengan cucu (Herlina *et al.*, 2011: 125).

Jika dengan Pesantren Keresek, Pesantren Cijawura masih memiliki hubungan geneologis maka dapat dipastikan bahwa antara Pesantren Cijawura dengan pesantren Gentur pun sebenarnya masih memiliki hubungan geneologis walaupun sudah agak jauh. Meskipun begitu perlu diketahui bahwa pada masa pengembaraan dalam mencari ilmu, sebelum mendirikan Pesantren Cijawura, Muhammad Burhan pernah belajar di Pesantren Keresek, Pesantren Sukamiskin, Pesantren Gentur, dan Pesantren Sempur Purwakarta. Dengan demikian secara geneologis dan intelektual antara Pesantren Keresek, Gentur dan Pesantren Cijawura Bandung sebenarnya masih memiliki hubungan, baik secara geneologis maupun keilmuan/intelektual.

Selain Pesantren Gentur dan Keresek yang masih memiliki hubungan geneologis, pesantren lainnya di wilayah Priangan yang masih memiliki hubungan geneologis satu sama lain adalah Pesantren al-Falah Biru, di Garut, dengan Pesantren Ciparay, di Bandung. Pesantren al-Falah Biru dengan Pesantren Ciparay masih memiliki hubungan geneologis bapak-anak, karena pendiri Pesantren Ciparay, yaitu Syekh Iming Bunyamin (Kyai Iming) merupakan anak dari Kiayi Asnawi Kafrawi Faqih (Ikyan, wawancara tanggal 12

Desember 2011; Hanif, wawancara tanggal 28 Juli 2011).

Sepeninggal Kyai Asnawi Kafrawi Faqih, Pesantren al-Falah Biru dilanjutkan oleh Kyai Badruzaman. Ketika dipimpin oleh Kyai Badruzaman hubungan di antara kedua pesantren ini adalah kakak-adik, sekaligus guru dan murid. Kyai Badruzaman adalah adik dari Kyai Iming Bunyamin. Kyai Badruzaman sendiri, selain pernah berguru kepada ayahnya, ia juga pernah menimba ilmu agama dengan berguru kepada kakaknya di Pesantren Ciparay (Ikyan, wawancara tanggal 12 Desember 2011; Hanif, wawancara tanggal 28 Juli 2011).

Adanya hubungan geneologis antara pesantren yang satu dengan pesantren yang lainnya di wilayah Priangan terjadi antara Pesantren Cipari dan Pesantren Darussalam. Kyai Harmaen sebagai penerus kepemimpinan di Pesantren Cipari pasca Eyang Bungsu (Kyai Zaenal Abidin), memiliki empat orang anak, yaitu Abdul Kudus, Yusuf Taujiri, Bustomi, dan Siti Quraisyin (Bunyamin, wawancara tanggal 28 Juli 2011). Kyai Abdul Qudus adalah orang yang meneruskan kepemimpinan di Pesantren Cipari setelah Kyai Harmaen meninggal dunia. Kyai Yusuf Taujiri walaupun pernah bersama-sama mengelola Pesantren Cipari bersama Kyai Abdul Qudus, dalam perjalanannnya ternyata lebih tertarik mendirikan pesantren yang dibangun atas insiatifnya sendiri. Pada 1939 ia mendirikan Pesantren Darussalam, di Wanaraja, Garut.

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa antara Pesantren Cipari dan Pesantren Darussalam memiliki

hubungan geneologis yang dekat. Pendiri Pesantren Darussalam dengan pengasuh Pesantren Cipari sepeninggal K.H. Harmaen, keduanya adalah adik-kakak yang bersama-sama memiliki visi yang sama untuk mengembangkan syiar Islam dan memajukan pendidikan keagamaaan melalui pesantren.

Selanjutnya Pesantren Sukamanah dengan Pesantren Sukahideng. Pesantren Sukamanah masih memiliki hubungan geneologis dengan Pesantren Sukahideng karena pendiri Pesantren Sukamanah, yaitu K. H. Zainal Mustofa masih merupakan keluarga dekat dengan pendiri Pesantren Sukahideng, yaitu K. H. Zainal Muhsin, yang merupakan kakak sepupu dari K. H. Zaenal Mustofa. Isteri K. H. Zaenal Mustofa adik perempuan anak dari Hj. Atikah (Fuad, wawancara tanggal 2 September 2011).

Dari hubungan geneologis antarpesantren yang terdapat di Garut dan Tasikmalaya, berikut ini adalah hubungan geneologis antarpesantren yang berada di daerah Sukabumi. Di daerah Sukabumi terdapat beberapa pesantren yang masih memiliki hubungan geneologis. Di antara pesantren-pesantren itu adalah Pesantren Cantayan, Cisaat, Genteng Babakan Sirna, dan Samsul Ulum, Gunung Puyuh.

Pesantren Cisaat masih memiliki hubungan geneologis dengan Pesantren Cantayan. Kyai Nahrowi, pendiri Pesantren Cisaat adalah anak pendiri Pesantren Cantayan, Kyai Yasin. Antara Pesantren Cisaat dengan Pesantren Cantayan memiliki hubungan yang amat dekat, yakni anak dengan ayah (Departemen Agama, 2001: 89-90). Begitu juga dengan Pesantren Samsul Ulum dengan Pesantren Cantayan. Masih adanya

hubungan geneologis yang dekat. K. H. Ahmad Sanusi, pendiri Pesantren Samsul Ulum ialah anak Kyai Abdurakhim, anak pendiri Pesantren Cantayan, yaitu Kyai Yasin (Wanta, 1997: 6; Anonim, 2009: 34).

Pesantren Samsul Ulum dan Pesantren Cisaat memiliki hubungan geneologis karena pendiri Pesantren Samsul Ulum, yaitu K.H. Ahmad Sanusi merupakan keponakan Kyai Nahrowi, pendiri pesantren Cisaat. Kyai Abdurakhim, ayah dari K. H. Ahmad Sanusi, adalah kakak dari Kyai Nahrowi (Wanta, 1997: 6; Anonim 2009: 34).

Pesantren Genteng Babakan Sirna yang didirikan K. H. Ahmad Sanusi, sebelum mendirikan Pesantren Samsul Ulum, memiliki hubungan geneologis dengan Pesantren Cantayan dan Pesantren Cisaat karena pendiri pesantren ini, yaitu K. H. A. Sanusi adalah anak dari Kyai Abdurrakhim dan kakak dari Kyai Nahrowi. Akhirnya, tepat kiranya untuk mengatakan bahwa antara Pesantren Cantayan, Pesantren Cisaat, dan Genteng Babakan Sirna/Samsul Ulum, ketiganya tidak bisa dipisahkan dengan Pesantren Cantayan.

Fenomena berikutnya yang kemudian masih berkaitan dengan adanya jalinan hubungan geneologis antarpesantren, antara Pesantren Miftahul Hoer dan Pesantren al-Fadhiliyah di daerah Ciamis. Pesantren Miftahul Hoer masih memiliki hubungan geneologis dengan Pesantren al-Fadhiliyah karena pendiri kedua pesantren tersebut adalah adik-akak. Tentang adanya hubungan adik-kakak antara Pesantren Miftahul Hoer dengan Pesantren al-Fadhiliyah. Kyai Sulaeman Kurdi, pendiri Pesantren Miftahul Khoer dengan Kyai Ahmad Komarudin, pendiri Pesantren al-Fadhiliyah, keduanya

adalah adik-kakak (Solehudin, wawancara tanggal 12 Januari 2010).

Bila dilihat dari geneologinya dengan Pesantren al-Fadhiliyah dan Darul Ulum Petir, Pesantren Miftahul Hoer juga memiliki hubungan kekerabatan yang dekat karena pendiri Pesantren Miftahul Hoer dengan pendiri Pesantren al-Fadhiliyah merupakan kakak-adik. Sedangkan hubungannnya dengan Pesantren Darul Ulum adalah paman (Solehudin, wawancara tanggal 12 Januari 2010).

4. Jaringan Aliran Tarekat

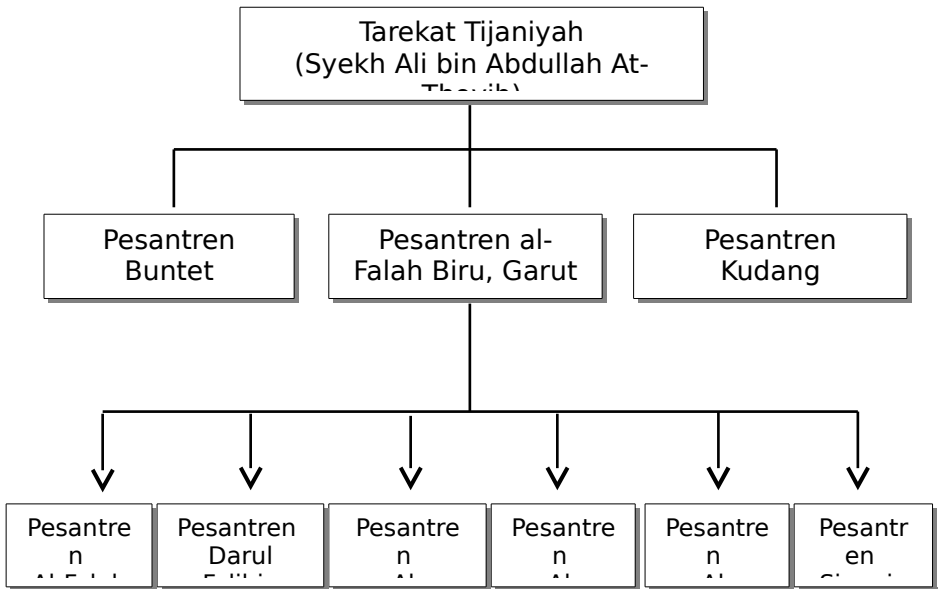
Terkait dengan keberadaaan jaringan pesantren yang berbasis persamaan tarekat, antara abad ke-19 sampai dengan dekade keempat dari abad ke-20 di wilayah Priangan telah terdapat jalinan hubungan antarpesantren berdasarkan kesamaaan tarekat yang dikembangkan di pesantren itu kemudian diikuti pesantren lain.

Sebagai contoh, Pesantren al-Falah Biru memiliki jaringan dalam persamaan tarekat dengan Pesantren al-Falah, Darul Falihin, al-Asyariyah Cimencek, al-Hidayah, Pesantren al-Manar, dan Singajaya di Garut karena Kyai Badruzaman mengembangkan Tarekat Tijaniyah yang disebarkan kepada beberapa pesantren. Pada masa Syekh Badruzaman Pesantren al-Falah Biru telah menjadi pusat dari pengembangan Tarekat Tijaniyah. Dalam mengembangkan Tarekat Tijaniyah, ia mengangkat beberapa wakilnya di beberapa daerah di antaranya Kyai Mukhtar Gozali di Pondok Pesantren al-Falah, Kyai Ma'mun, tokoh masyarakat dan ulama di Samarang, Garut); Kyai En-

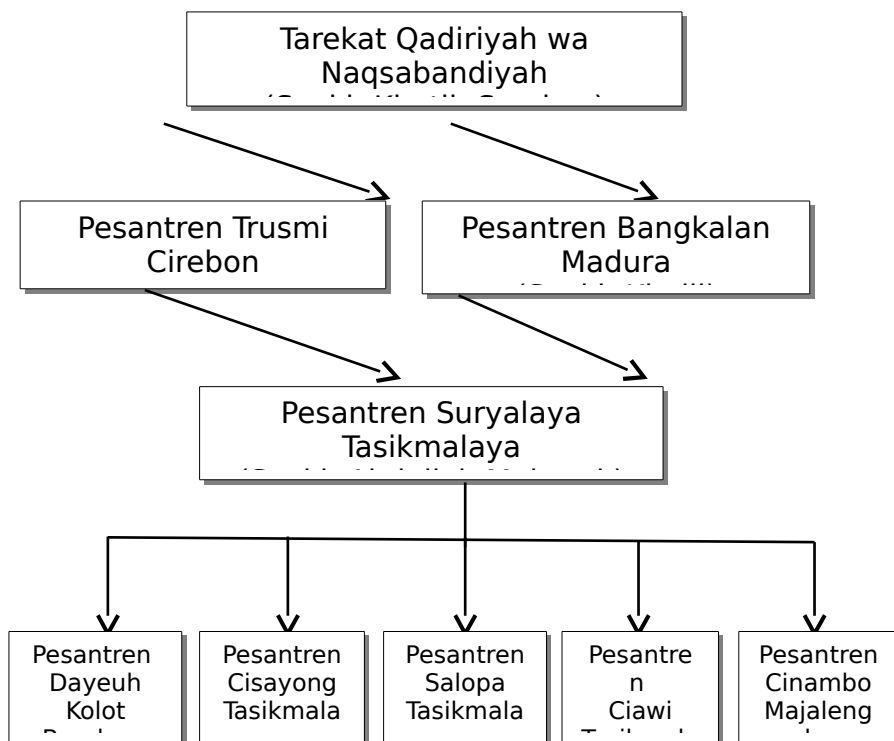
dung, ulama di Cioyod, Cibodas, Garut; Kyai Imam Abdussalam, ulama dan Pimpinan Pondok Pesantren Darul Falihin Ciheulang, Bandung; Kyai Mahmud, ulama di Padalarang, Bandung; dan Kyai M. Fariqi, ulama di Pekalongan, Jawa Tengah (Badruzaman, 2011: 243; Ikyan, wawancara tanggal 12 Desember 2011; Hanif, wawancara tanggal 28 Juli 2011).

Pesantren yang sezaman dengan Pesantren al-Falah Biru dan menjadi tempat penyebaran Tarekat Tijaniniyah adalah Pesantren al-Asyariyah Cimencek yang diasuh Kyai Makmun; Pesantren Cioyod yang diasuh Kyai Endung Muslih; Pesantren al-Hidayah yang diasuh Kyai Komarudin; Pesantren al-Manar yang diasuh Kyai Ahud Satari; dan Pesantren Singajaya yang diasuh Kyai Ghazali. Selain itu Kyai Badruzaman pernah mengangkat beberapa *Muqaddam* di berbagai daerah untuk membina pengikut Tijaniyah di daerah masing-masing, seperti Kyai Muhtar Ghazali dan Kyai Bahrudin (masih di Pesantren Biru); Kyai Surur di Pasir Wangi; Kyai Mahmud di Sangkan; Kyai Ma'sum di Cisaar, Bandung; dan Kyai Masduki di Tarogong (Badruzaman, 2011: 243; Ikyan, wawancara tanggal 12 Desember 2011).

Selain Pesantren al-Falah Biru, pesantren lain yang dapat dikemukakan ialah Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya. Pesantren Suryalaya ialah pesantren yang mengembangkan Tarekat Qodiriyah wa Naqsabandiyah (TQN). Perkenalannnya Pesantren Suryalaya dengan TQN diawali dengan aktivitas Kyai Abdulllah Mubarak dalam menuntut ilmu di Pesantren Trusmi Cirebon.

Gambar 3: Jaringan Pesantren
Berdasarkan Kesamaan Tarekat Tijaniyah

Sumber: Badruzaman, 2011: 243; Ikyan, wawancara tanggal 12 Desember 2011; Hanif, wawancara tanggal 28 Juli 2011.

Setelah menerima kedudukan sebagai guru mursyid TQN dari Syekh Tolhah bin Talabudin di Pesantren Trusmi Cirebon, Syekh Abdulllah Mubarak menjadi penerus kepemiminan TQN di daerah Tasikmalaya. Ia juga memperoleh bimbingan ilmu tarekat dan ber-*tabaruk* kepada Syekh Khalil Bangkalan, Madura; dan bahkan memperoleh ijazah khusus Bani Hasyim (Sanusi, Ahmad, 1990: 89-110; Mulyati, 2004: 258; Siswanto, 2005: 10).

Gambar 4: Jaringan Pesantren Berdasarkan Kesamaaan dalam Tarekat Qodiriyah wa Naqsabandiyah

Sumber: Siswanto *et al.*, 2005: 18; Arifin, 2005, 13-14.

Sejak masa Syekh Abdullah Mubarak Pesantren Suryalaya telah menjadi pusat dari pengembangan TQN di daerah Pringan Timur, tepatnya di Tasikmalaya. Dalam mengembangkan Tarekat TQN sehingga dapat diterima oleh masyarakat, selain melakukan langkah-langkah dengan mengadakan hubungan baik dengan elite pribumi, Syekh Abdulllah Mubarak juga melakukan jalinan komunikasi yang baik dengan beberapa pesantren dengan cara mengangkat wakil *talkin*-nya di beberapa pesantren yang berada di daerah sekitarnya.

Di antara wakil *talkin* yang diangkat ialah Kyai Abdulllah bin H. Sanusi, pimpinan Pesantren Dayeuhkolot, Bandung. Selanjutnya Kyai Usman Soemantapura, pimpinan Pesantren Cisayong; Kyai Nadjmudin pimpinan Pesantren Salopa; Kyai Ahmad Ali Hidayat, pimpinan Pesantren Ciawi, Tasikmalaya; dan K. H. Abdulllah Faqih pimpinan Pesantren Cinambo Talaga-Majalengka (Siswanto, 2005: 18; Arifin, 2005, 13-14).

5. Jaringan Perjuangan Menentang Penjajah

Pesantren memiliki peran di dalam usaha menanamkan nilai-nilai kesadaran nasional sekaligus menjadikan pesantren sebagai "tempat dan basis" dari kegiatan perlawanan di dalam menentang praktek-praktek imperialisme Belanda dan Jepang di wilayah Priangan. Menarik untuk dicermati bahwa antara Pesantren al-Falah Biru dengan Pesantren Samsul Ulum Gunung Puyuh Sukabumi memiliki jaringan untuk bersama-sama dalam menentang kegiatan penjajahan. Di dalam usaha merealisasikan perjuangan tersebut K. H. Badruzaman banyak mendukung langkah K. H. Ahmad Sanusi dalam mendirikan sebuah organisasi yang bernama *Persatoean Oemat Islam Indonesia* (POII) pada tahun 1944 sebagai kelanjutan dari organisasi *al-Ittihadiyatul Islamiyah* (AII) dengan tujuan untuk mengikat para ulama dalam satu wadah, yang sebelumnya sudah dibekukan (Wanta, 1997: 23; Ikyan, wawancara tanggal 12 Desember 2011; Badruzaman, 2011: 243; Adnan, wawancara tanggal 13 Desember 2012)

K. H. Badruzaman menaruh simpatik terhadap berdirinya POII di mana K.H. A. Sanusi salah seorang dari pengurusnya. Kegiatan POII sekalipun terhambat oleh kesulitan komunikasi dan perhubungan/ perjalanan namun dapat tetap berjalan. Dengan memanfaatkan majelis-majelis umum yang berada di cabang-cabang dan perantaraan media cetak *al-Tablighul Islami* (nama organ/majalah resmi POII), K. H. Ahmad Sanusi sempat mengunjungi daerah Cianjur, Purwakarta, Bandung, Garut, Tasikmalaya beserta PB lainnnya. Pada saat kunjungan inilah K. H. Badruzaman saling berkomunikasi dengan K. H. Ahmad Sanusi (Wanta, 1997: 23; Adnan, wawancara tanggal 12 Desember 2011).

Inilah bentuk kegiatan pergerakan antara K. H. Ahmad Sanusi dari Pesantren Samsul Ulum dengan K. H. Badruzaman dari Pesantren al-Falah Biru. Antara K.H. Ahmad Sanusi dan K.H. Badruzaman, keduanya memiliki visi yang sama dalam kegiatan pergerakan untuk bersama menentang praktik-praktik penjajahan.

Selain dengan K. H. Ahmad Sanusi dari Pesantren Samsul Ulum, K. H. Badruzaman dari Pesantren al-Falah Biru memiliki visi yang sama di dalam kegiatan pergerakan dan perjuangan menentang penjajah dengan Kyai Mustofa Kamil, pimpinan Pesantren Bojong Melati. Dalam kehidupan politik dan organisasi, K. H. Badruzzaman dengan Kyai Mustofa Kamil aktif dalam organisasi Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) dan *al-Muwafaqoh* yang didirikan pada tahun 1933 sebagai wadah penyalur aspirasi umat Islam dalam rangka mempersatukan para ulama yang ada di Garut untuk mengusir penjajah Belanda. Dalam PSII Kyai

Mustofa Kamil sebagai ketua PSII, sementara K. H. Badruzaman merupakan anggota aktif pendukung organisasi PSII Garut. Sedangkan dalam organisasi *al-Muwafaqoh,* Kyai Mustofa Kamil dan K. H. Badruzaman merupakan pengurus inti, sebagai ketua dan wakil ketua organisasi (Badruzaman, 2011: 243).

Begitulah keterlibatan K. H. Badruzaman dalam kegiatan pergerakan dan perjuangan penentangan terhadap pemerintah Hindia Belanda. Pada masa kemerdekaaan sesuai dengan kebutuhan umat, Masyumi dalam kongresnya di Yogyakarta pada 7-8 Nopember 1945 memutuskan untuk menambah organisasi militer lainnnya selain Hizbullah*.* Dalam kongres tersebut diputuskan untuk membentuk laskar Sabilillah*.*

Sebagai tindak lanjut dari itu, maka kaum muslim yang dewasa bangkit melawan penjajah. Mereka banyak yang bergabung dengan laskar-laskar rakyat. Demikian juga anggota Tartekat Tijaniyah Kabupaten Garut. Di bawah komando dan bimbingan K. H. Badruzzaman, mereka bergabung ke dalam laskar Hizbullah dan Sabilillah. Untuk Hizbullah K. H. Badruzaman menunjuk para pemuda usia 17-25 tahun, sedangkan untuk Sabilillah ia menunjuk para kyai yang menjadi muridnya di Pesantren al-Falah Biru. Untuk ketua batalion dipercayakan kepada Ahmad Marko dan Mahbub Sofyan. Sedangkan K. H. Badruzaman sendiri memiliki pasukan khusus yang terdiri dari 40 orang. Mereka bukan hanya divdidik kemiliteran saja, tetapi secara khusus diberikan amalan-amalan *aurad* yang dibedakan dari murid lainnnya, karena potensi yang dimilikinya (Hidayat, 2011: 113).

Sedangkan dengan Kyai Mustofa Kamil dari Pesanten Bojong Melati, di dalam kegiatan pergerakan dan perjuangan menentang penjajah sendiri sampai dengan 1945, ia dikenal sangat berani di dalam menentang berbagai aturan Pemerintah Hindia Belanda dan Pemerintahan Pendudukan Jepang. Dalam pendapatnya, bahwa Belanda maupun Jepang sama-sama penjajah yang menyengsarakan rakyat. Pemerintah Hindia Belanda dan Pemerintah Pendudukan Jepang harus dilawan dan diusir. Oleh karena itu ketika Bung Tomo mengumandangkan jihad melawan sekutu, Kyai Mustofa Kamil pergi ke Surabaya bersama dengan anggota laskar rakyat untuk bergabung dalam pertempuran. Ia berangkat bersama anggota pasukan lainnya melalui Banjar, Yogya, dan Malang untuk ikut menggempur sekutu di Surabaya (Herlina *et al*., 2011: 107-108).

Pesantren Sukamanah dan Pesantren Cipasung memiliki jaringan dalam perjuangan menentang penjajah karena antara K. H. Zainal Mustofa dan Kyai Ruhiyat pernah bersama di penjara karena penentangannnya terhadap Belanda. K. H. Zainal Mustofa pada saat ceramah sering diturunkan dari mimbar oleh kaki tangan pemerintah Belanda dan ditahan bersama Kyai Ruhiyat, pimpinan Pesantren Cipasung. Di antara keduanya sering keluar masuk penjara Tasikmalaya (Muhsin, 1996: 1; Yahya, 2006: 29).

Kehidupan di penjara bagi kedua kyai ini walaupun tidak menyenangkan tampaknya bukan hal yang baru. Menurut Iip D. Yahya (2006: 39), Kyai Ruhiyat pada tanggal 17 Nopember 1941 ditangkap atas tuduhan menghasut rakyat dan ditahan bersama-sama dengan

K. H. Zaenal Mustofa di penjara Sukamiskin dan keduanya baru dibebaskan pada tanggal 10 Januari 1942. Jadi selama kurang lebih tujuh minggu Kyai Ruhiyat dan K. H. Zainal Mustafa berada di penjara Sukamiskin, Bandung. Walaupun begitu, selang kurang satu bulan setengah K. H. Zainal Mustofa bersama Kyai Ruhiyat karena aktivitasnya dalam penentangan terhadap Belanda bersama puluhan kyai yang lainnnya dijebloskan kembali ke penjara Ciamis pada akhir Pebruari 1942 menjelang penyerbuan Jepang ke Jawa, dan kemudian dibebaskan oleh Pemerintah Pendudukan Jepang pada tanggal 31 Maret 1942 (Lihat juga Muhsin, 1996: 1).

Inilah jaringan perjuangan antara Pesantren Sukamanah dan Pesantren Cipasung dalam perjuangannya menentang Pemerintah Hindia Belanda. Di antara kedua pesantren ini, keduanya memiliki visi yang sama untuk menentang keberadaaan Pemerintah Hindia Belanda. Pesantren Sukamanah oleh K. H. Zainal Mustofa orientasinya diarahkan melalui gerakan perlawananan. Sementara Pesantren Cipasung melalui Kyai Ruhiyat melalui gerakan pendidikan. Menurut Asep Tohir Fuad adanya dua orientasi yang berbeda ini pada dasarnya merupakan strategi yang disusun oleh keduanya. Meskipun kekuasaan telah berpindah tangan dari Pemerintah Hindia Belanda kepada pemerintahan Pendudukan Jepang sikap dan pandangan keduanya terhadap penjajah tidak berubah (Fuad, wawancara tanggal 2 September 2011).

C. Penutup

Keberadaan pesantren di wilayah Priangan dari tahun 1800 sampai dengan berakhirnya Pemerintahan Pendudukan Jepang pada 1945 telah menunjukkan jumlah penyebaran yang cukup signifikan di daerah Garut, Tasikmalaya, Ciamis, Bandung, Sumedang, Cianjur, dan Sukabumi sebagai wilayah Keresidenan Priangan. Selama dalam periode itu di daerah Garut terdapat 7 pesantren. Di daerah Ciamis dan Tasikmalaya terdapat 7 dan 11 pesantren. Di daerah Bandung dan Sumedang terdapat 17 dan 3 pesantren. Di daerah Sukabumi dan Cianjur terdapat masing-masing 3 pesantren. Seluruhnya 51 pesantren. Pesantren-pesantren tersebut dapat dikatakan sebagai pesantren besar yang memiliki pengaruh.

Berdasarkan hasil penelitian ditemukan pesantren-pesantren yang tersebar di Priangan itu banyak yang masih memiliki hubungan sehingga mendorong terbentuknya jaringan di antara pesantren. Terdapat lima bentuk jaringan yang menggambarkan adanya hubungan antar pesantren di wilayah Priangan. Pertama, jaringan antarpesantren yang terbentuk berdasarkan hubungan keilmuan. Secara komprehensif sebagian besar pesantren-pesantren yang ada di wilayah Priangan seperti Pesantren al-Falah Biru, Pangkalan, dan Keresek di Garut; Pesantren Gentur, Kandang Sapi, dan Darul Falah Jambudipa di Cianjur; Pesantren Sukamiskin, Sirnamiskin, al-Rosyid Cibaduyut, Cijerah, Sindang Sari al-Jawami, Cigondewa, Islam Kiangroke, Baitul Arqam di Bandung; Pesantren Miftahul Hoer, Darul Ulum, Cidewa/Darussa-

lam, Cijantung dan al-Fadhiliyah di Ciamis; Pesantren Samsul Ulum di Sukabumi; Pesantren Pagelaran di Sumedang-Subang; Miftahul Huda al-Azhar Citangkolo di Banjar; Pesantren Cintawana, Sukamanah, Sukahideung, Suryalaya, dan al-Salam di Tasikmalaya, secara keilmuan melalui kitab-kitab yang diajarkannya dalam bidang Tafsir, Tauhid, Fiqih/Ushul Fiqh, Akhlak, dan Bahasa (Ilmu Alat) masih memiliki matarantai dengan dua pesantren yang berada di belahan Pulau Jawa bagian timur, yaitu Pesantren Bangkalan dan Tebu Ireng, kemudian bermuara kepada Syekh Nawawi al-Bantani, dan selanjutnya kepada Syekh Khatib Sambas di Mekah. Adanya hubungan keilmuan ini terjadi karena para pendiri dan penerus dari pesantren tersebut pernah menimba ilmu kepada kiyai pemimpin pesantren sebelumnya atau pada masanya dalam kurun waktu dari tahun 1800 sampai dengan tahun 1945.

Kedua, jaringan antarpesantren yang terbentuk dengan didasarkan kepada hubungan geneologis. Keberadaaan Pesantren Sumur Kondang, Keresek, Gentur, dan Cijawura adalah contoh bahwa keempat pesantren tersebut memiliki hubungan geneologis karena diantara keempatnya masih ada hubungan bapak-anak, kakek cucu, dan adik-kakak.

Ketiga, jaringan antarpesantren yang terbentuk dengan didasarkan kepada hubungan perkawinan. Adanya perkawinan antara keluarga antara Pesantren Cipari dengan Pesantren Cilame; antara Pesantren Sukamiskin dengan Pesantren Cijawura Bandung; dan antara Pesantren Sindangsari al-Jawami dengan

Pesantren Sukamiskin telah menjadi bukti adanya jaringan perkawinan antarpesantren.

Keempat, jaringan antarpesantren yang terbentuk dengan didasarkan kepada adanya hubungan persamaan dalam pengembangan tarekat tertentu. Kemunculan Pesantren Suryalaya yang mengembangkan TQN yang diikuti dengan pengangkatan wakil-wakil *talqin*-nya di Pesantren Dayeuhkolot, Pesantren Cisayong, Pesantren Salopa, Pesantren Ciawi, dan Pesantren Cinambo Talaga-Majalengka. Pesantren al-Falah Biru mengembangkan Tarekat Tijaniyah dengan pengangkatan para *muqaddam*-nya di Pesantren al-Falah, Darul Falihin, al-Asyariyah Cimencek, al-Hidayah, Pesantren al-Manar, dan Singajaya merupakan contoh dari jalinan hubungan antara pesantren yang didasarkan kepada persamaan dalam pengembangan tarekat.

Kelima, jaringan antarpesantren yang terbentuk berdasarkan persamaan visi dalam kegiatan pergerakan dan perjuangan menentang penjajah. Adanya jalinan kerja sama yang ditunjukkan oleh pemimpin Pesantren Cipasung dan Sukamanah Tasikmalaya; Pesantren Samsul Ulum Gunung Puyuh Sukabumi dan Pesantren al-Falah Biru, Garut (K. H. Ahmad Sanusi dan K.H. Badruzzaman dalam POII), serta Pesantren al-Falah Biru dan Pesantren Bojong Melati Garut (K. H. Badruzzaman dan K.H. Mustopa Kamil dalam organisasi PSII (Partai Syarikat Islam Indonesia) dan *Al-Muwafaqah*) yang berjuang menentang Belanda dan Jepang.

Daftar Pustaka

Sumber Tertulis

Verbal Diet Boek Heet Nahratoe'ddhargam (De Gebriedende Leeuwenstem) Dienende tot Wering van de Aanvallen door Verach'telijk Menschen Gericht Tegen de S.I. door Sjeich Ahmad bin A'ssanoesi bin Abdoerrahim. 1919. Leiden: Koninklijk Institute voor Taal-, Land-en Volkenkunde (KITLV).

Anonimus. "K. H. Ahmad Sanusi (1888-1950)", dalam *Intisabi*, Nomor 01/April 2009 M./Rabiul Tsani 1430 H., hlm. 34. Bandung: Pimpinan Wilayah Persatuan Ummat Islam Jawa Barat.

Arifin, Sahid. 2005. *Selayang Pandang Menelusuri Perjalanan Hidup Macan Suryalaya: K. H. Abu Bakar Faqih bin R. A. Raksadinata (1880-1989) Khalifah Al-Mursyid Tarikat Qodiriyah Naqsyaban-diyah di Masa Dua Kepemimpinan Abah Sepuh dan Abah Anom*. Jakarta: Yayasan al-Qomariyah Mandiri.

Arifin, Tajul. 2011. *Biografi Naskah Sejarah Perjuangan Syaikhuna Badruzaman.* Garut: Yayasan Pengembangan Pesantren al-Falah Biru.

At-Tarmizi, Yoga Ad. dan Kalam, M. Yajid. 1999. *K. H. Moh. Ilyas Ruhiat Ajengan Santun dari Cipasung: Membedah Sejarah Hidup dan Pemikiran Islam Keumatan*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Badruzzaman, Ikyan. 2011. *Syekh Ahmad al-Tijani dan Tarekat Tijaniyah di Indonesia*. Bandung: Pustaka Rahmat.

Basri, K. H. Hasan. 1977. *Sejarah Timbulnya Pesantren Keresek.* Keresek: Tanpa Penerbit.

Departemen Agama RI. 1986. *Direktori Pesantren 1.* Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).

_____. 2001. *Direktori Pesantren*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaaan Kelembagaaan Agama Islam.

Dhofier, Zamakhsari. 1982. *Tradisi Pesantren.* Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Gobbe, E. dan Adriaanse, C. 1993. *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannnya kepada Pemerintah Hindia-Belanda 1889-1936*. Jakarta: Indonesian-Netherland Islamic Studies.

Haedar, Amin. 2004. *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global.* Jakarta: IRD Press.

Herlina, Nina *et al.* 2011. *Perkembangan Islam di Jawa Barat*, Bandung: Yayasan Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat.

Hidayat, Asep Ahmad. 2011. *Gerakan Tarekat Tijaniyah di Jawa Barat (Rekonstruksi Ajaran Tasawuf dan Perkembangan Tarekat Syeikh Ahmad al-Tijani di Garut 1935-1949)*, Laporan Penelitian. Bandung: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung.

_____.“Cakrabuana, Syarif Hidayatullah dan Kian Santang: Tiga Tokoh Penyebar Agama Islam di Tanah Pasundan”, dalam http://sundaislam.wordpress.com/2008/ 04/04/

cakrabuana-syarif-hidayatullah-dan-kian-santang.Diakses pada tanggal 7 November 2011, Pukul 08.00 WIB.

Hurgronje, C. Snouck. 1888. *Mekka.* Leyden: Haag Martinus Nijhoff.

______. 1890. *De Djawa Te Mekka.* Semarang: Sneldruk H. Van Alphen.

______. 1931. *Mekka in The Latter Part of The 19Th Century: Daily Life, Custom and Learning The Moslims of The East-India-Archipelago.* Translated By. J. H. Monahan. Leyden: Late E.J. Brill LTD Publisher and Printers and London: Luzac & Co.

Kartodirdjo, Sartono *et al.* 1976. *Sejarah Nasional Indonesia.* Jilid III. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

______. 1984. *Pemberontakan Petani Banten 1888,* Terj. Hasan Basari. Jakarta: Pustaka Jaya.

Mahduri, M. Annas *et al*. 2002. *Pesantren dan Pengembangan Ekonomi Ummat: Pondok Pesantren al-Ittifaq dalam Perbandingan*. Jakarta: Departemen Agama bekerjsama dengan Indonesian Institute for Civil Society.

Mas'udi, Masdar F. *et al.* 1986. *Direktori Pesantren*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.

Muhsin, Mohammad Fuad. 1996. *Sekilas Riwayat Hidup dan Perjuangan Pahlawan Nasional K. H. Zaenal Musthafa.* Tasikmalaya: Yayasan K. H. Zaenal Musthafa.

Mulyati, Sri. 2004. "Tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah: Tarekat Temuan Tokoh Indonesia" dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan*

Memahami Tarekat-tarekat Muktbarah di Indonesia, hlm. 250-265. Jakarta: Prenada Media.

Praja, Juhaya S. 1990. "TQN Pondok Pesantren Suryalaya dan Perkembangannnya pada Masa Abah Anom", dalam Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsabandiyah: Sejarah, Asal-usul dan Perkembangannnya Kenangan-kenangan Ulang Tahun Pondok Pesantren Suryalaya ke-85 (1905-1990),* hlm. 113-196. Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubarakiyah.

_____. dan Anwar, Zainal Abidin. 1990. "Pengaruh TQN Pondok Pesantren Suryalaya di Dalam dan di luar Negeri" dalam Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyah Naqsabandiyah: Sejarah, Asal-usul dan Perkembangannya: Kenangan-kenangan Ulang Tahun Pondok Pesantren Suryalaya ke-85 (1905-1990),* hlm. 197-222. Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubarakiyah.

Rosidi, Ajip *et al.* 2000. *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia dan Budaya Termasuk Budaya Cirebon dan Betawi.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Rufaidah, Eva. 2003. *Perkembangan Kehidupan Keagamaaan Masyarakat Muslim Perkotaan Bandung 1906-1930-an,* Tesis. Yogyakarta: Program Pascasajana Universitas Gadjah Mada.

Sanusi, Ahmad. 1990. "Abah Sepuh dan Pembentukkan TQN Pondok Pesantren Suryalaya" dalam Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsabandiyah: Sejarah, Asal-usul dan Perkem-bangannya Kenangan-kenangan Ulang Tahun Pondok Pesantren Suryalaya ke-85 (1905-1990)*,

hlm. 89-110. Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubarakiyah.

Siswanto, H.B. *et al.* 2005. *Satu Abad Pondok Pesantren Suryalaya: Perjalanan dan Pengabdian 1905-2005.* Tasikmalaya: Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya.

Sulasman. 2007. *K. H. Ahmad Sanusi: (1889-1950): Berjuang dari Pesantren hingga Parlemen.* Bandung: Pimpinan Wilayah Persatuan Ummat Islam Jawa Barat.

______. 2008. "K.H. Ahmad Sanusi: Berjuang dari Pesantren hingga Parlemen", dalam Irfan Safrudin (ed.), *Ulama-ulama Perintis: Biografi Pemikiran dan Keteladanan,* hlm. 141-174. Bandung: Majelis Ulama Indonesia Kota Bandung.

Suprapto, M. Bibit. 2009. *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia.

Wanta, S. 1997. *K. H. A. Halim Iskandar dan Pergerakannya.* Majalengka Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam Majlis Pengajaran.

______. 1997. *K. H. Ahmad Sanusi dan Perjoangannya.* Majalengka: Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam Majlis Pengajaran.

Yahya, Iip D. 2006. *Ajengan Cipasung: Biografi K. H. Moh. Ilyas Ruhiat*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Yatim, Badri. 1997. *Sejarah Peradaban Islam.* Jakarta: Rajawali Pers bekerja sama dengan Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan.

Sumber Lisan

Abdullah, K. H. Muhammad (± 66 tahun).
Anak kedelapan K. H. Ahmad Panuju, Pimpinan Pesantren Darul Ulum. *Wawancara,* Ciamis, tanggal 30 Januari 2010.

Abdurrohim, K. H. Munawir (54 Tahun).
Pimpinan Pesantren Miftahul Huda al-Azhar Citangkolong Banjar. *Wawancara*, Banjar, tanggal 19 Januari 2010.

Adnan (49 tahun).
Anak K.H. Badruzaman. *Wawancara*, Bandung, 11 Desember 2011.

Affandi, K. H. Uus Usman (35 tahun).
Keturunan kelima sekaligus penerus pimpinan Pesantren Keresek. *Wawancara*, Garut, tanggal 28 Juli 2011.

Ainusyamsi, K. H. Fadhil Yani (45 tahun).
Pimpinan Pesantren Darussalam. *Wawancara,* Ciamis, tanggal 18 Agustus 2011.

Anam, K. H. Choerul (50 tahun).
Pimpinan Pesantren Darul Falah Jambudipa. *Wawancara*, Cianjur, tanggal 12 Pebruari 2010.

Aziz, K. H. Abdul (60 tahun).
Pimpinan Pesantren Sukamiskin. *Wawancara,* Bandung, tanggal 15 Juli 2011.

Bunyamin, K.H. Amin (64 tahun).
Pimpinan Pesantren Cipari. *Wawancara*. Garut, tanggal 28 Juli 2011 di Garut

Ganis, Ustadz (± 35 tahun).
Pimpinan Harian Pesantren Darussalam. *Wawancara.* Garut, tanggal 13 Januari 2010.

Hadi, Abdul (78 tahun).

Saksi Hidup dari Perjuangan K.H. Ruhiyat dan K.H. Mohammad Ilyas Ruhiat. *Wawancara.* Tasikmalaya, tanggal 18 Januari 2010.

Halim, K.H. Abdul (54 tahun).
Pimpinan Pesantren al-Bayinah sekaligus Ketua MUI Garut. Ia merupakan anak Prof. K.H. Anwar Musaddad dan menantu K.H. Yusuf Taujiri. *Wawancara. Garut,* tanggal 14 Januari 2010.

Hamid, K. H. Imang Abdul (60 tahun).
Pimpinan Pesantren Sindangsari al-Jawami Cileunyi. *Wawancara.* Bandung, tanggal 15 Juli 2011.

Hanif, Ustadz (40 tahun).
Pengasuh Pesantren al-Falah Biru dan keturunan pendiri Pesantren Al-Falah Biru. *Wawancara*, Garut, tanggal 28 Juli 2011.

Haris, Iir Abdul (38 tahun).
Pimpinan Pesantren Cijantung Ciamis, dan cucu-menantu K.H. Siradj, pendiri Pesantren Cijantung. *Wawancara.* Bandung, tanggal 14 Desember 2011.

Hassan, Eded (± 63 tahun).
Cucu dari anak pertama pendiri Pesantren Cintawana. *Wawancara*. Tasikmalaya, tanggal 18 Januari 2010.

Ikyan (53 Tahun).
Pimpinan Pesantren al-Falah Biru sekaligus anak dari Syekh Badruzaman. *Wawancara*. Bandung, tanggal 12 Desember 2011.

Ismatullah, Ustadz M. A. H. (± 25 Tahun)
Salah satu pimpinan sekaligus keturunan K.H. Said pendiri Pesantren Gentur Jambudipa

Warungkondang. *Wawancara*. Cianjur, tanggal 12 Pebruari 2010.

Komar, K. H. Ahmad (75 Tahun).

Saksi hidup perjuangan K.H. Muhyidin dan K.H. Oom Abdul Qoyim Muhyidin. *Wawancara.* Subang, 13 Maret 2010.

Komarudin, K. H. Buldan (60 Tahun).

Pimpinan Pondok Pesantren Darul Falah Jambudipa. *Wawancara*. Cianjur, tanggal 12 Pebruari 2010.

Lilis Abdul Halim, Hj. (48 Tahun).

Anak dari K. H. Yusuf Taujiri dan isteri dari K.H. Abdul Halim. *Wawancara.* Garut, tanggal 14 Januari 2010.

Lilis Hasan Basri, Hj. (± 60 Tahun).

Isteri dari K. H. Hasan Basri (alm.) pimpinan kelima dari Pesantren Keresek. *Wawancara*. Garut, tanggal 13 Januari 2010.

Mansur, K. H. Fadlil Munawar (48 Tahun).

Salah seorang pimpinan Pesantren Darussalam Ciamis. K. H. Fadlil Munawar Mansur adalah anak pertama K. H. Irfan Hilmy. *Wawancara*. Ciamis, tanggal 19 Pebruari 2010.

Muhyidin, K. H. Dandy Sobron (33 Tahun).

Pimpinan Pesantren Pagelaran 3, anak K. H. Oom Abdul Qoyim Muhyidin dan cucu dari K. H. Muhyidin. *Wawancara.* Subang, tanggal 13 Maret 2010.

Munandar, H. (40 Tahun).

Anak dari K. H. Hidayat, sekaligus cucu dari K. H. Opo Mustofa, pendiri Pesantren Kandang Sapi. *Wawancara.* Cianjur, tanggal 12 Pebruari 2010.

Rustam, Atam (± 52 Tahun).

Cucu dari K. H. Zaenal Mustofa, yang sekarang menjabat sebagai Kepala MAN Sukamanah Tasikmalaya. *Wawancara*. Tasikmalaya, tanggal 18 Januari 2010.

Sahid, H. (74 Tahun).
Saksi hidup dari perjuangan K. H. Ruhiyat dan K. H. Mohammad Ilyas Ruhiat. *Wawancara.* Tasikmalaya, tanggal 18 Januari 2010.

Sanusi, K. H. Anwar (55 Tahun).
Pimpinan Pesantren Asyropudin. *Wawancara,* Sumedang, tanggal 30 Juli 2011.

Solehudin, K. H. Dedi Mohammad (± 34 Tahun).
Pimpinan Pesantren Miftahul Hoer. *Wawancara.* Ciamis, tanggal 30 Januari 2010.

Sudjai, K. H. Ahmad (± 40 Tahun).
Pimpinan Pesantren Cintawana. *Wawancara.* Tasikmalaya, tanggal 18 Januari 2010.

Sulaeman, H. A. W. (77 Tahun).
Saksi hidup perjuangan K. H. Muhyidin dan K. H. Oom Abdul Qoyim Muhyidin. *Wawancara*. Subang, tanggal 13 Maret 2010.

Fuad K. H. Acep Tohir (62 tahun).
Pimpinan Pesantren Sukamanah. *Wawancara*, tanggal 2 September 2011 di Tasikmalaya.

Tohir, K. H. Muhammad (± 45 Tahun).
Pimpinan Pesantren Al-Fadliliyah. *Wawancara*, tanggal 30 Januari 2010 di Ciamis.

Wadud, K. H. Dudung Abdul (65 Tahun).
Cucu dari pendiri Pondok Pesantren Cibeunteur dan sekarang merupakan pimpinan kelima dari Pesantren Cibeunteur. *Wawancara*. Banjar, tanggal 19 Januari 2010.

MORAL TEACHINGS IN THE MANUSCRIPT OF *QISSATU SYAM'UN IBNU WALID IBNU KHALID*

Dr. Dedi Supriadi

This article focuses on the moral teachings conveyed in the manuscript of Qissatu Sam'un ibnu Walid ibnu Khalid (QSKW). The manuscript of QSKW is written in Arabic language and is a manuscript which its stories are well-known in several version in Indonesia. As a fiction work, this manuscript cannot be separated from the narrative structure building the manuscript internally. The of the birth of Islam and the struggle of Muhammad Saw affect significantly to the narrative structure of the QSKW manuscript, including the moral teachings delivered. The moral teachings can be analyzed with the method of Barthes' Semiotics, namely with background looking into the manuscript narration as signs showing meanings in two levels, that is denotative and connotative meanings. The result shows that the manuscript of QSKW contains Islamic values manifested into the moral teachings based on the Noble Quran and Hadiths.

A. Introduction

The manuscript of *Qissatu Sam'un ibnu Walid ibnu Khalid* (next called QSWK) is a fiction manuscript written anonymously. It is written in Arabic language and found in several places, namely the Library of King Ibnu Saud University Saudi Arabia (with the same

title), two are found at National Library of Indonesia with the title of *Hâdis Sam'ûn*, and two manuscripts with the title of *Sam'ûn* in Tasikmalaya and Garut, Indonesia.

This manuscript tells about a character named Sam'un with the background of Islamic history in the era of the prophet of Muhammad Saw. The character of Sam'un as an antagonist is described as a sahabi of the prophet with strong characteristic and brave in depending the Islamic teachings and Muhammad Saw. Sam'un has several privileges since he was born, such as he can talk and fight the kafirs who intends to kill Muhammad Saw.

Except Sam'un, the characters in the text of QSKW are known in the Islamic history such as Muhammad Saw., Khalid ibnu Walid, King Qibti, and Mariah. The existence of Sam'un himself remains doubtful in the history of Islam and still needs to be studied further[1]. In addition, the Sam'un's characteristic as a very powerful person, such as, talking when still a baby, shows that the character of Sam'un is strongly considered as fictional.

Analyzing from other narrative structure, the manuscript shows the existence of the opposite story in the Islamic history. For example, the attack of King Qibti in order for Mariah to be married by Muhammad Saw. The manuscript tends to continuously transform and its role is reduced by Sam'un as the main

---

1 This is confirmed by the opinion of Muhammad Abu Zakaria, a senior advisor of *Qism al-Mahtûthati Maktbatu* Amir Salman King Saud University, who stated that Khalid ibnu Walid did not have a son named Sam'un (interviews, 2010).

character. It supports the notion that the QSKW manuscript is a fictional work.

Nevertheless, as one of the collections of ancient Islamic manuscripts, the QSKW manuscript does not lose its role as the recorder of the past centuries. The manuscript is well-known in several versions in Indonesia, namely Sundanese[2], Javanese[3], and Malay[4]. The existence of Sam'un manuscript in several versions in Indonesia shows that it is a populer manuscript and accepted well by the local people. This supports the Djamaris' saying (1990: 109) that the Indonesian literary is affected strongly by Islam.

The influence of Islam towards the QSKW manuscript is shown by the genre of th manuscript itself, that is *qissah*. As mentioned by Ronkel (1908, VIII-IX), the Arabic manuscripts in Indonesia generally contain the Noble Quran, hadith, tajweed, tafseer, nahwu, sharaf, and *qissah*. *Qissah*or a story is one of the literary genres which in Aarabic Literature is famous for its many forms, among of them is *hikayat*(saga) based on facts or fiction (Ismail, n.d.: 109-126). According to the content of the story

---

2In Indonesia, the story of Sam'un is well-known as Sama'un. Several texts telling Sama'un are conveyed in *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4* which contains 3 texts with Sundanese and Pegon words, namely *Carita Samaun* (with code SD 44), *Carios Sama'un* (with code SD 139), and *Carita Sama'un* (with code SD 187). In addition, there are 40 other texts found in Sundanese language.

3In Javanese, the story of Sam'un is known in the manuscripts of *Jaka Semangun* (code BR 41), *Jaka Semangun* (code CS 133), and *Jaka Semangun* (code KBG 987).

4The text written in Malay are: *Hikayat Sama'un* (code ML 31), *Hikayat Sama'un* (ML 411a), and *Hikayat Sama'un* (code ML 411b).

conveyed, then the QSKW manuscript can be identified as *hikayat* (saga).

As a fictional work, the QSKW cannot be seperated from the narrative structure building the entire story internally. One of the them is the moral teachings in the manuscript relating closely to the Islamic values underlying the QSKW manuscript significantly. The moral teachings are the manifestation of the theme correlated with the values brought by the writer to be interpreted by the readers.

B. Moral Teachings in the Perspective of Barthes' Semiotics

As a fiction, the QSKW manuscript consists of a complex narrative structure because it involves Islamic history as the story background. For instance, the use of the characters' names which are well-known in the Islamic history such as Muhammad, the prophet's sahabis and enemies. This concludes that the moral teachings conveyed by the QSKW closely relate to the Islamic values

Therefore, to reveal the Islamic values conveyed in the manuscript of QSKW needs semiotic analysis. Semiotics is used to reveal meanings beyond literary manuscripts as a united sign. As mentioned by Van Zoest, literary manuscripts overall are signs replacing something else, namely a fictional reality (Zoest, 1993: 61). Among the meanings beyond the literary manuscripts, there are moral teachings represented by a set of fictional language.

One of the relevant semiotics theories revealing those moreal teaching is the Semiotics of Roland Barthes. Barthes' semiotics is the development of Saussure's theory which divides two sign elements, namely signifiant and signifie. According to the theory, Barthes describes his understanding of signifiant and signifie as a two-phase process. Since signifiant is a symptom absorbed and produced by human's cognition, therefor signifiant is called 'expression' (E) and signifie is called 'content' (C) (Hoed, 2011: 84).

Based on Barthes, the sign significance system consists of relation (R) between its sign (E) and meaning (C). This sign significance system is divided into the first system (primary) called denotative system and the second system (secondary) which further is divided into two, namely connotative system and metalanguage system (Barthes, 2009: 158-162). To Barthes, the relation between E and C occurs in human's cognition for more than one phase. The first phase is basic (called primary system) happened when a sign is absorbed for the first time, that is the exixtence of R1 between E1 and C1. This is what is called as denotation, general meaning accepted by the basic convention of a society. However, the sign meaning never occurs only in the primary phase. The process will be followed by the development of the secondary system, namely R2 between E2 and C2. Here, there is a new relation (R2). The seconddary system is the advanced process developing the aspects of E and C (Hoed, 2011: 84-85).

Furthermore, Barthes as explained by Hoed (2011: 85), mentions that the development process of the

primary system follows two paths. First, it is the development of E aspect. The result is a sign having more than one E for the same C. It is called as synonymy. Second, it is the development of C aspect. The result is a sign having more than one C for the same E. The development of this meaning is later called as connotation.

The mapping of the sign work according to Barthes can be observed in the table as follows:

<table>
<tr><td>1. Signifiant</td><td>2. Signifie</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">3. Denotative sign</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">4. Connotative Signifiant</td><td>5. Connotative Signifie</td></tr>
<tr><td colspan="3">6. Connotative sign</td></tr>
</table>

The Sign Map of Roland Barthes (Sobur, 2006: 69)

The established connotation, in accordance with Barthes, can develop into myth, that is hidden meanings (implication) consciously recognized by a community. An established myth may develop into an ideology, namely something underlying thoughts of a community in which unconsciously affect their views (Barthes, 2009: 109).

Regarding the concepts of denotation and connotation, Piliang as quoted by Christommy, explains that denotation is a level of signing explaining the relationship between signifiant and signifie or between sign and its reference in reality, producing explicit, direct, and certain meanings. Denotation is a sign which its marker has high level of convention or

agreement. Meanwhile, connotation is a level of signing explaining the relationship between signifiant and signifie in which inside operates non-explicit, indirect, and uncertain meanings (open to various possibilities). Connotation creates a second unit of meaning, formed when the signifiant is related to several psychological aspects such as feelings, emotion or belief (Christommy, 2004: 94-95).

Barker adds that denotation is levels of descriptive and literal meanings noticeably possessed by all cultural members. In the second level, it is connotation, meanings formed by relating signifiant to wider cultural aspects, namely belief, attitude, framework, and an ideology of a social formation. The meaning of a sign may be recognized as multiple should its single meaning is indicated with several units of meanings. When connotation is treated as natural as something that is hegemonic, it means that it is accepted as something normal and natural, which then acts as a myth, a cultural construction which seems as universal truth existing before and embedded to general reasoning (Barker, 2009: 74).

According to the explanation above, Barthes' semiotics is applicable to use to reveal motal teachings conveyed by the manuscript of QSKW. The moral teachings is the result of second-phase signing which Barthes calls as the ideological conntation sign. This sign produces second unit of meaning affecetd primarily by the teachings of Islamic belief as the embedded elements of the manuscript, both as the creation background (extrinsic) and inside-manuscript filler (intrinsic).

Therefore, the signing process happened in this manuscript starts with relating the manuscript narration to semantic meaning referred by the manuscript. The narration chosen is the narration showing the existence of positive value referring to moral teachings. Later, in the second phase, the relationship between narration and the referred meaning—a denotative sign—is related to the "se-cond" signifie which may be able to improve signing to wider and ideological phase. In this phase, the roles of the Noble Quran and Hadith as the main source of Islamic Law are involved to show the meanings beyond the denotative sign. The relation between denotative sign and signifie results the connotative sign.

C. Moral Teachings in the Manuscript of QSKW

Based on the description before, the QSKW manuscript shows the existence of moral teachings in accordance with Semiotics analysis of Barthes. The first method is to reveal the semantic meanings beyond the manuscript showing the existence of positive values that can be taken by the readers. This step is also called as the the first phase of signing (denotative sign). Further, it relates the connotative signifiant to connotative signifie as dalils strengthening the moral teachings existing. Therefore, the ideological meanings beyond the moral teaching can be found.

The moral teachings conveyed in the QSKW manuscript are significantly related to the Islamic values. Those teachings can be explained as follow:

1. Jihad

The main moral message delivered in the QSKW manuscript is jihad againts kafirs/kuffar who declare war to Islam. This is represented through the entire content of the story regarding Syam'un the brave who fought the enemies of Muhammad Saw. The character of Syam'un is described as a sahabi who is loyal to Muhammad Saw. and brave fighting the enemies who wanted to kill Muhammad. Syam'un showed such bravery to uphold the truth of teachings delivered by Muhammad Saw. as the messenger of God. Thus, the character of Syam'un reflects the values of jihad

In Islam, jihad is one of duties that must be upheld by Muslim. Several dalils in the main source of Islamic Law, namely the Noble Quran and Hadith, show that it is the Muslim's obligation to do jihad. One of the dalils is Surah At-Taubah: 41 as follows:

Meaning:

"March forth, whether you are light (being health, young, and wealthy) or heavy (being ill, old, and poor), strive hard with your wealth and your lives in the Cause of Allah. This is better for you, if you but knew."

Ibnu Katsir, a notable tafseer ulema says that the jihad referred in the verse above is war against kafirs. As shown by Abu Thalhah when fighting together with Rasulullah and other sahaba against the kafirs (Ibnu Katsir, n.d.: 162).

The definition of jihad has several understandings, referring to several verse of the Noble Quran. The

lowest level of jihad is heart rejection and the highest is war in the causeof Allah. Meanwhile, the ways of jihad can be applied to speech (spoken), writing and so on. Jihad plays an important role to spread the values of truth in Islam (Dawah). Qardhawi mentions that dawah will not be existed without jihad. Moreover, the value of jihad maybe measured by the values of dawah and its scope along with the sacrifice in its implementation and the reward value to its doers (Qardhawi, n.d.: 51).

The terminology of Jihad in the Noble Quran indicates several meanings, consisting of:

a. Jihad against kafirs through arguments as written in Surah At-Taubah:73 and Al-Furqan:52.

Meaning:

"O Prophet (Muhammad), strive hard against the disbelievers and the hypocrites, and be harsh against them. Their abode is Hell and worst indeed is that

Meaning:

"So obey not the disbelievers, but strive against them (by preaching) with the utmost endeavour."

b. Jihad against carnality as implied in Surah Al-Ankabut: 6.

Meaning:

"And whosoever strives, he strives only for himself. Verily, Allah is free of all wants from the *Alamin* (mankinds, jinns, and all that exists)."

c. Jihad against demon by not obeying it because only hoping *Hidayah* (guidance) of Allah as written in Surah Al-Ankabut:69.

Meaning:

"As for those who strive hard in Us (Our Cause), We will surely guide them to Our Paths. And verily, Allah is with the good doers."

In addition to the dalils of the Noble Quran above, the obligation of jihad exists as well in Hadith. One of the hadiths is as follow:

From Abu Hurairah Ra., "Rasulullah Saw. was asked: ' What is the best deed? He Saw. answered: 'To believe in Allah and His Rasul.' He Saw. was asked again: 'Then what deed?' He answered: 'That is jihad in the Cause of Allah.' He Saw was asked again: 'What other deed?' He answered: 'That is Hajj Mabrur'." (Sahih Bukhari Muslim)

In the hadith above, it is mentioned that jihad is the main practice after having faith in Allah and His Rasul. This shows that the position of jihad is well-regarded in Islamic teachings.

2. Hang together

The next moral message conveyed in the QSKW manuscript is the need of hang together. It is represented in the following quotation:

> Ka'ab Al-Ahbar continued his story: "When in pregnant wife more than ten months, then feeling pains in her stomach in the middle of the night, then the boy infant shaked his stomach. Afterwards, came people to help when she was in labor until finally a handsome and faithful boy was born (page. 2).

In the quotation above, it is described that when Hanah was in labor, she got help from people around

until she delivered Syam'un safely. This shows that hang together with each mankind is a moral message wanted to deliver by the writer.

In the Islamic teachings, hang together is a well-regarded practice (akhlaq al-kariimah). It is one of the relational dimension that must be practiced by mankinds, that is a horizontal relationship between one man to the others (hablum minannas). This command is in accordance with the Words of Allah Swt as follow:

Meaning:

"O you who believe, Violate no the sanctity of the Symbols of Allah, nor of the Sacred Month, nor of the animals brought for sacrifice, nor the people coming to the Sacred House, seeking the bounty and good pleasure of their Lord. But when you finish the Hajj, you may hunt, and let not the hatred of some people in (once) stopping you from Al Masjid Al Haram, lead you to transgression (and hostility on your part) . Help you one another in virtue, righteousness, and piety, but do not help one another in sin and transgression. An fear Allah. Verily Allah is severe in punishment."

In addition to the dalil of the Noble Quran above, the command to help one another also exists in the second source of Islamic Law, namely Hadith. One of the hadiths showing the command is the hadith by sahih Bukhari and Muslim as follows:

From Abdur Rahman bin Zaid bin Khalid Al-Juhani rs. Said that Rasulullah Saw. spoke: "He whoever gives preparation for those who are going to war in the cause of Allah, then he is considered as those who

surely go to war, that is his reward is the same as those who are going to war. And he whoever leaves to family for hoing jihad in the cause of Allah, for a good deed needed for his family, the he is considered as well as those who are going to war."

3. To To believe in Allah Swt.

believe in Allah Swt. is a moral message reflected in the QSKW manuscript. It is represented in several quotation as follow:

> Be peace upon those who believe in Him (Allah Swt) and they are surely safe from the punishment of Allah. While those who do not believe, they are kafir to Allah (page 5).
>
> They said: "O Syam'un, who will save you from our ambush today?" Syam'un answered" "He who will save me is my Rabb (Allah), who wants me to kill Qunwan" (Page 13

In the quotations above, it can be described that those who believe in Allah Swt. will be safe His punishment. In addition, the attitude of believing in Allah Swt. is represented as well by the character of Syam'un who believes that Allah will protect him. This shows that to believe in Allah is one of the moral messages delivered by the writer.

In Islam, faith is the main deed that must be possessed by a muslim. Faith must be upheld by a muslim manifested into six pillars of faith, namely to believe in Allah Swt as God, His angels, Rasul (Messengers of God), Holy Books, Judgement Day, and Predestination (Qadha and Qadar). To believe in Allah

Swt is the main aspect of a muslim. Allah Swt is the one God that must be believed by all muslim as the creator and ruler of life. Therefore, the attitude of believing in Allah Swt. represented by the character of Syam'un and the narration in the QSKW manuscript is included in the religious moral messages

In the main source of Islamic Law, the Noble Quran, there are verses showing the obligation to Allah Swt. as the creator. It is the main foundation of a muslim to always believe in Allah Swt. As described in the following verse:

Meaning:

"[22] He is Allah, than whom there is none has the right to be worshipped but He, the All-Knower of the unseen and the seen. He is the Most Beneficent, the Most Merciful. [23] He is Allah, than whom there is none has the right to be worshipped bu He, the King, the Holy, the One Free from all defects, the Giver of of security, the Watcher over His creatures, the All-Mighty, the Compeller, the Supreme. Glory be to Allah! (High is He) above all that they associate as partners with Him. [24] He is Allah, the Creator, the Inventor of all things, the Bestower of forms. To Him belong the Best Names. All that is in the heavens and earth glorify Him. And He is the All-Mighty, the All-Wise."

4. Resigning to Allah swt.

The next moral message is to keep resigning to Allah Swt. in everything. This moral message is reflected in the following quotation:

The mother said to him: “Do not be afraid and confused, verily Allah is with you!” (page 11).

In the Islamic teachings, resigning to Allah Swt. is called tawakkul. In wider definition, tawakkul is resigning and letting everything (affairs) to Allah Swt. along with best efforts. In addition, tawakkul is one of the faithful muslim’s characteristics.

In the Noble Quran, there are many verses showing the order to tawakkul to Allah Swt. one of them is written in Surah Al-Maidah: 23 as follows:

Meaning:

“Two men of those who feared (Allah and) on whom Allah had bestowed His Grace: “Assault them through the gate , for when you are in, victory will be yours, and put your trust in Allah if you are believers indeed.”

Another verse containing the order of tawakkul belongs to Surah Yunus:84 as follows:

Meaning:

“ And Musa said: “O my people! If you have believed in Allah, then put your trust in Him if you are Muslims.”

5. Obedient to Rasulullah Saw.

The nest moral message is to be obedient to Rasulullah Saw. It is reflected in several quotation below:

Afterwards, Rasulullah Saw. cried for long: “O Quraysh people, you all have agreed and set to destry me wrongfully, as well as to kill me. Although there is

no savior for despotic people.” After the cry, then Syam’un became very angry: “ O Rasulullah Swa, should you command me to kill them all, then I will not let any Quraysh people exist in Mecca and Medina!” (Page 12).

When Al-Harab stood in front of them, then Ali bin Abi Thalib karramallaahu wajhah said to Khalid bin Walid ra: “That Muhammad is our master and it is our duty to help him. Therefore, it is obligatory for servants to obey their master”. Later Ali ra said: “What is His order?” Al-Harab said: “In my opinion, everyone of you must swear not to enter Medina before stepping on Asy-Syu’ara region and have faith. At that moment I (Al-Harab) will be together with King Qibthi (King of Ast-Syu’ara), /25/ then you kill him and take his daugther to be delivered to Muhammad Saw.” (page 20).

As explained before that the QSKW manuscript tells the struggle of Syam’un against kafirs who declared war against Muhammad. Syam’un is described as a sahabi who is loyal to Muhammad and his teachings. It shows that one of the moral messages delivered by the writer is that Muslims must be obedient and love Muhammad as Rasulullah (Messenger of God).

In the Noble Quran, many orders to obey Rasulullah Saw exist. The verses showing its obligation are Surah Ali ‘Imran:31 and Surah An-Nisa: 80 as follow:

Meaning:

"Say: "If you (really) love Allah, then follow Me, Allah will love you and forgive your sins." Allah is Oft-Forgiving and Most Merciful."

Meaning:

"He who obeys the Messenger, has indeed obeyed Allah, but he who turns away, then We have not sent you as a watcher over them."

Based on the two verses, it is explained that a muslim who indeed loves Allah and obeys Him, must also obey the Messenger. Therefore, Allah will forgive all his sins.

6. Do not be in haste in facing a matter

The next moral message is an advice to keep calm in facing a matter. It is reflected in the following quotation:

> Afterwards, Rasulullah Saw. cried for long: "O Quraysh people, you all have agreed and set to destry me wrongfully, as well as to kill me. Although there is no savior for despotic people." After the cry, then Syam'un became very angry: " O Rasulullah Swa, should you command me to kill them all, then I will not let any Quraysh people exist in Mecca and Medina! He said: "O Syam'un, do not be in haste, because your Rabb (Allah) does not like those wo are!" Then, the Quraysh people went while telling that they were the kind of people as said by Rasulullah/15/Saw. (Page 12-13).

In accordance to the quotation above, the character of Syam'un is described to be adviced by Rasulullah not to be angry and rushed in facing the

enemies of Rasulullah. This reprimand is the command of Rasulullah Saw. that needs to be obeyed. Thus, 'Do not be in haste in facing a matter" is a deed which according to Rasulullah Saw is despised by Allah Swt. Therefore, it is a practice that must be followed.

In the Noble Quran, it is explained in Surah Al-Ahqaf: 35 as follows:

Meaning:

"Therefore be patient, as did the Messengers of strong will and be in no haste about them. On the Day when they will see that (torment) with which they are promised as if they had not stayed more than an hour in a single day. A clear message, but shall any be destroyed except the people who are disobedient to Allah."

The verse entirely explains about the resolution of Allah regarding three matterr, namely tawhid, prophetic, and retaliation. The verse was delivered when Kafirs always tried to hurt and insult the prophet Muhammad Saw.

In a hadith, narrated by sahih Muslim, it was told that when Rasulullah was asked by Aisha Ra.: "Have come a day to you worse that Uhud day?" Then Rasulullah answered when he received bad treatment from his people and it was the worst on Aqabah day. Later Jibril came to Rasulullah bringing news that a mountain angel had been sent by Allah to receive any order from Rasulullah including to turn over two mountains to those people. At the moment, Rasulullah answered, " May Allah bless them with their descendants who pray to Allah and do not worshipp

but Allah." It is an example of forgiving attitude and do not be in haste shown by Rasulullah Saw.

In addition, in a hadith narrated by Tirmidzi, Rasulullah ever spoke, "Calmness comes from Allah and hesitation is from devil."[5]

An-Nawawi explains that hesitation is forbidden because it will bring uncertainty, disturb faith, and mature thought. Hesitation is the devil's trick to seduce mankind to be doubtful and thoughtless. The attitude of hesitation relates to many things, not only in the prayer practices which need devotion such as salat, but also in everyday life such as hesitation in hoping the pray to be came true.

In a hadith narrated by Abu Hurairah Ra. it is mentioned that Rasulullah said, "The pray of one of you shall be granted as long as he is not in haste (asking its fullfilment) as he said 'I have prayed yet it is not granted'." (Sahih Bukhari Muslim).

According to the hadith, it is explained that hesitation will make people hopeless which results for them to turn away from goodness and stop praying. Whereas, Allah loves patients people. Meanwhile, the fullfilment of pray covers three alternatives: directly fullfilled, delayed, and replaced by another Grace of Allah. Should it is not understandable, therefore the hesitation attitude shall only bring harm.

7. To avoid zina

The next moral message is to avoid zina. It is reflected in the following quotation:

---

5 Musnad Abi Ya'la number 4526, validated by Albani, 1795.

> Afterwards, Syam’un went to his home while thinking about the affair of Abu Jahal’s daughter, till one day there was a wedding invitation to Abu Jahal’s house attended as well by the wives of Quraysh along with their daughters wearing glamour jewelery. Then when the nigt came, Syam’un /18/ slept for a while then waking up, heading to Abu Jahal’s house. At the moment, suddenly a woman stood up in front of the door waiting for the man she loved. That woman saw Syam’un and she asked him, “ O young man where do you come from? Syam’un asked her, “Do you not recognize me?” She answered: “Welcome with all respect….” Then the woman took Syam’un’s hand and took him inside. Syam’un said to her: “Know this that Allah Swt. does not forgive a man and a woman who commit zina. Except those who repent and believe, then Allah shall accept their repentance in the world and afterlife.” (page 15).

In the Islamic teachings, zina is one of the biggest sins. In the Noble Quran, it is explained that by attempting to do it is a sin. One of the verses explaining such a thing is as follows:

Meaning:

“And come not near to the unlawful sexual intercourse. Verily it is a great sin and an evil way.”

Sayyid Quthb, as described by Shihab, proposes that in the deed of zina, there is a murder in several aspects. First, in the matter of life (sperm), it does not belong in the rightful place. Second, zina also a murder

towards the society because it becomes unclear and mixed the descendant of someoe and lost its faith in honor and children which results to the weaking of the relationship among societies leading to the end of the society. Third, the deed of zina, from aspects of easiness and fullfilling desire, kills the society leading to the fragile household life, whereas a marrige is the perfect environment to teach and prepare the next young generation to handle their responsibilities (Shihab, 2002: 458).

Meanwhile, in the hadith, the ban of zina exists in the hadith as follows:

Ibnu Mas’ud Ra. said: “Rasulullah Saw. spoke: “It is not halal (legal) for the blood of a muslim but one of the three matters: those who are married because of zina, soul with soul, and those who abandon their faith, namely destroying Jama’ah’.” (Sahih Bukhari and Muslim).

‘Those who are married because of zina’ covers both men and women. The hadith becomes the foundation for muslims’ convention that those who commit zina shall be stoned to death in accordance with the terms explained in the book of fiqh (Shihab, 2002: 23).

The deed of zina is a sinister deed and may result to disadvantages to those who commit it and others. There are many hadiths relating to zina. The prophet Muhammad Saw. forbids any attempt to zina.

In a narration, Ali bin Abi Thalib was ever adviced by the prophet Muhammad Saw. From Abdullah bin Buraidah, of his father said, Rasulullah Saw spoke to Ali bin Abi Thalib Ra: “O Ali, do not follow one sight to

another. Verily to you it is only allowed but the first one and it is not for the next'."

8. To deliberate

The next moral message is the advice to deliberate when determining a public decision. It is reflected in the following quotation:

> Later the courier said: "He said if you marry her then she will join your faith, namely the faith of Muhammad Saw. which his sahaba are Muhajirin and Anshar." After, He Saw. deliberated with his sahaba in this matter, later they proposed: "O Rasulullah, the daughter of the king is pleased to be married by you, then marry her, in which later everithing shall be according to you." He asked them: "Then how, O may sahaba?" They answered "We think, we shall send a delegate to her father to propose her". (page 18).

In the Islamic teachings, the advice to deliberate exists in Surah Aal-Imran:159 as follows:

Meaning:

"And by the Mercy of Allah, you dealt with them gently. And you had been severe and harsh-hearted, they would have broken away from about you. So pass over and ask Forgiveness for them and consult them in the affairs. Then when you have taken a decision, put your trust in Allah, certainly Allah loves those who put their trust in Him."

The prophet Muhammad Saw usually prioritizes deliberation to decide matters relating to the importance of people. For instance, regarding the

prisoners of Badr war, the journey to Ubud to face the Musyrikin people, answering the allegation of Munafik (hypocrite) people who accused Aisyah commtting zina, and when determining the strategy of Ahzab war.

According to Ibnu Taimiyah, should a leader deliberates based on the Noble Quran, hadiths, and Ijma, then his decision must be followed. Should a disagreement emerges, then the opinion with the most correlated with the Noble Quran and hadits must be practiced (Ibnu Taimiyah, n.d.: 133-134).

In addition to the verses of the Noble Quran, in the hadiths, there is an advice to deliberate, as describes by the following hadith:

Ibnu Abbas Ra. spoke: “berkata, “Uyainah bin Hishn came to Medina, as a guset to his cousin, namely Alhur bin Qais Ra. considered as relative and often asked to deliberate, because experts of the Noble Quran (experts on its meanings) were the sahaba living in the council of Umar Ra along with the people asked to deliberate by him, both elder and young people.” (Sahih Bukhari).

Narrated by Ibnu Abbas that Rasulullah deliberated with Abu Bakar and Umar in the matter of the prisoners of Badr war and other matters, as well as with Ali bin Abi Thalib in the matter of haditsul ifki, that is the accusation of zina to Aisyah and also with other sahaba.

According to the narration, it can be concluded that Rasulullah usually deliberates to solve complicated matters. Rasulullah usually choose certain people considered as experts in solving the problem to be asked to deliberate.

9. Solidarity

The nest moral message is the attitude of solidarity. It is described in the following quotation.

Afterwards, then the prophet Saw went to his sahaba outside Medina. When the sahaba Saw him, they stood up welcoming him and said: “I shall not come back except with you, /27/ because My Rabb (Allah) ordered me to follow you. Then he said to Bilal bin Hammah: “O Bilal, announce it in Medina, then the wives of Muhajirin and Anshar heard it, later these wives went eith their children to their husbands, as the news they heard regarding the promise of their husbands to Mushaf and Thalaq (page 22).

According to the quotation abouve, the character of Muhammad was asked by the sahaba to be back to Medina because of insecure state. However, Muhammad refused to come back and wanted only to do so with the sahaba. It is as ordered by Allah to stay together and follow the sahaba who were doing jihad. This shows the solidarity values represented by the character of Muhammad.

In the Islamic teachings, the solidarity attitude is one of the noble attitudes. The attitude of solidarity as explained in several verses of the Noble Quran is one of the important attitude practiced by Muslims as social creatures. The verses of the Noble Quran explaining the impotance of solidarity are Surah Al-Hujuraat:10 and Surah Aal-Imran: 103 as follow:

Meaning:

"The believers are nothing else than brothers. So make reconciliation between your brothers, and fear Allah, that you may receive mercy."

Meaning:

"And hold fast, all of you together, to the Rope of Allah, and be not divided among yourselves, and remember Allah's Favour on you, for your were enemies one to another but He joined your hearts together, so that, by His Grace, you became brethen, and you were on the brink of a pit of Fire, and He saved you from it. Thus Allah makes His verses clear to you that you may be guided."

10. To respect and be obedient to mother

The next moral message is to be obedient to mother. In the manuscript of Qissatu Syam'un Ibn Khalid Ibn Walid, this moral message is reflected in the following quotation.

Afterwards, Syam'un said: "O my child, verily I want to give you a message. And should you feel coming from my stomach and your father's coccyx, Khalid, you indeed shall receive my message!" Syam'un spoke: "What message?" His mother said: "Know this O my son..should you stand up in front of an army of this earth, then their weapons kill you first, then you receive all heaven's bless sahould you want to go there. Later is you see hopeless with many wounds on his body. Then treat him and his enemies, help him, indeed you are helped by Allah with the most graceful. Moreover, should you find water in the battle, then give to those who are faithful though you are

thirsty". Syam'un answered his mother's advice,: "O mother, I am your son, then nor for a little I will disobey you for the rest of my life. Verily you gave birth to me, then surely I shall keep this message of yours". (page 26).

Based on the quotation, the character of Syam'un is described as an obedient person who loved his mother. His obedience is shown by being obedient to the order and advice of his mother.

In the Islamic teachings, being obedient and resprecting parents especially mother are the main obligation to a child. In the Noble Quran and hadiths, there are many orders to respect and be obedient to other. Among them is Surah Luqman:14 as follows:

Meaning:

"And We have enjoined on man (to be dutiful and good) to his parents. His mother bore him in weakness and hardship upon weakness and hardship, and his weaning is in two years give thanks to Me and to your parents, unto Me is the final destination."

According to the verse, Allah explicitly command all menkinds to be obedient to parents because of their sacrifice in taking care of children. Besides the order of being obedient, in the Noble Quran, there exists as well the ways of treating parents in details, as explained in Surah Al-Israa23-25 as follow:

Meaning:

"[23] And your Lord has decreed that you worship none but Him. and that you be dutiful to your parents. If one of them or both of them attain old age in your

life, say not to them a word of disrespect, nor shout at them but address them in terms of honor. [24] And lower unto them then wing of submission and humility through mercy and say: “My Lord! Bestow on them Your Mercy as they did bring me up when I was small.” [25] Your Lord knows best what is in your inner-selves. If you are righteous, then, verily, He is Ever Most Forgiving to those who turn unto Him again and again in Obedience, and in repentance.”

11. Be obedient to leader

The next moral message is be obedient to leader. It is reflected in the following quotation.

> Later, Syam’un rode his horse planning to go alone to Asy-Syu’ara. Then the sahaba of Rasulullah Saw stood up and kneeled on the Syam’un’s feet and spoke: “O Syam’un, why do you leave alone to the enemies? We are worried Rasulullah will be angry to us, we hope you go at least with fifty horse riders”. Syam’un answered them: “I shall bring fifteen horse riders with the term that they will obey me for wahtever I say to them.” They shouted: “Yes we understand you as the commander!” (page 28)

In the quotation above, it is describe that when syam’un was promoted to be the commander, the other sahaba followed his order. It is shown that the sahaba were being obedient to their leader.

In the Islamic teachings, being obedient to the leader is one of the obligations besides to Allah and his Rasul (messengers). Explicitly, Allah states His Words in Surah An-Nisa:59 as follows:

Meaning:

"O you who believe! Obey Allah and the Messenger, and those of you who are in authority. If you differ in anything amongst yourselves, refer it to Allah and His Messenger, if you believe in Allah and in the Last Day. That is better and more suitable for final determination."

Imam Al-Baidhawi, in his tafseer *Anwârut Tanzîl wa Asrâtut Ta-wîl*, explains that the leader referred in the verse above is the leader od muslimins since the time of Rasulullah and after it, such as the Khalifah, judges, war commander, even presidents. Thus, the term of 'leader' in the verse has a wider meaning.

In another hadith, narrated by Abu Dawud and Tirmidzi, Rasulullah Saw. Also spoke: "I bequeath you to always believe in Allah and listen and obey the leader (country) although the leader is a slave of Habasyah."

12. Pray

The next moral message is the advice to pray. It is reflected in the following quotation.

> Syam'un despised him, "You are riding horses while I am walking, but I know well your capabilities!" then, eventually, Syam'un attacked them brutally one by one while praying to Allah Ta'ala, "Laa haula wa laa quwwata illa billaahil 'aliyyil 'azhiim, allahumman shurni 'alaa 'aduwwi wa 'alal qaumil kaafiriin" (page 30).
>
> "Allah the All-Mighty, the All-Mighty, no effort nor power but the Grace of Allah the All-Powerful and

All-Graceful and no one beats my enemies (but Allah). O you who help everyone worthy, O you who despise everyone cursed, while you who ride it. Indeed My Rabb (Allah) The Ruler over All, I go to war today for Your Grace and because of Muhammad Saw. (So help me" (page 31).

In the quotation, the character of Syam'un is described as the persn who prayed to Allah Swt. Before going jihad against Kafirs who declared war to Rasulullah. With his pray, he succeeded to overcome the difficulties faced.

In the Islamic teachings, praying to Allah is an obligation. In the Noble Quran, the command to pray is explicitly written in Surah Al-Mu'min:60 as follows.

Meaning:

"And Your Lord said: "Invoke Me, I will respond to you. Verily those who scorn My worship they will surely enter Hell in humiliation."

13. Be grateful

The next moral message is the obligation to be grateful. This moral message is reflected in the following quotation:

Then Syam'un went to the sahaba of the prophet Saw. There, they turned out to be welcoming Syam'un, then said: 'All grace belongs to Allah, who takes away our sadness by seeing Syam'un back." (page 34)

It is mentioned as well that the army of the prophet Saw. became seven thousand armies riding horses on the second day, they came to

Syam'un. Afterwards, they stood up to shake each other's hand, they spoke: "All grace belongs to Allah who unites us together with the sahaba safely." (page 40).

In the quotation, the characters are described to be grateful to Allah Swt for the success and hapiness achieved. In the first, the sahaba, the army of the war, were described to be happy and grateful for the return of their leader, Syam'un.

In the Islamic teachings, to be grateful is an obligation that must ne practiced by every muslim and included into the best deed. The simplest grateful deed is by saying hamdalah, that is a grace to Allah Swt. Yet, the main grtefull deed is by committing it with heart, spoken, and all faculties (Qudamah, n.d.: 305)."

In the Noble Quran, one of the orders of being grateful is in Surah Ibrahim: 7 as follows:

Meaning

"And (remember) when Your Lord proclaimed: "If you give thanks, I will give you more(of My Blessings), but if you are thankless, verily My punishment is indeed severe."

This concludes the moral teachings conveyed in the manuscript of QSKW. The moral teachings are supported by the dalils of the Noble Quran and hadiths. These dalils are the ideological representation contained in every teaching described in the QSKW manuscript. It shows that the moral teachings of the QSKW manuscript are in accordance with the Islamic teachings although the manuscript is a fictional work.

D. Conclusion

The QSKW manuscript is a part of the ancient manuscripts richness in Indonesia. Although from philology perspective, the QSKW manuscript is in authentically in Arabic language at King Saud University, yet many of the manuscripts found in several regions of West Java shows that the manuscript are familiar enough with the people of Indonesia. This is supported by the existence of many stories of Sam'un written in several versions such as in Sundanese, Javanese, and Malay.

Based on the content, the QSKW manuscript is a fictional work. It is marked by the existence of the Sam'un's character whom cannot be recognized in the history of Islam, several opposite stories to the history, and the role of Muhammad Saw reduced by the fictional character of Sa,'un as the main one. Therefore, the background of Islamic history affects significantly to the narrative structure building the manuscript internally, including the moral teachings conveyed.

By studying the QSKW manuscript with the approach of Barthes' Semiotics, then it is concluded that the narration of the QSKW manuscript as a united signs representing meanings which consist of two levels mentioned by Barthes as denotation and connotation. In the pahse of denotation, the meanings are gained by interpreting the narration of the QSKW manuscript as a sign representing something called as moral messages. The moral messages then are

interpreted in the meaning of connotation phase which signs the moral message as a teaching representing certain ideology, that is Islam.

The moral teachings conveyed the QSKW manuscript are significantly influenced by the Islamic values underlying the manuscript. The teachings include the orders and advices to jihad, hang together, believe in Allah Swt, and tawakkal. Other teachings are be obedient to Rasulllah Saw, do not be in haste in facing matters, to avoid zina, and deliberation. The other mora teachings include solidarity, respecting mother, be obedient to leader, and be grateful.

Those moral teachings are part of the Islamic teachings contained in the main sources of Islamic teachings, namely the Noble Quran, and hadiths. This shows that the QSKW manuscript is an ancient manuscripts functioning as the teachingof the Islamic values in the aspects of tawhid and character (akhlak). The background of the fictional story represents spirit and persistence of the sahaba in depending Islam.

References

Abdurahman, As-Sa'di. N.d. *Tafsîr al-Karîm ar-Rahmân*.

Abu Syahiyah, Muhammad ibn Muhammad. 1984. *Al-Israiliyât wa al-Maudhû'ât fî Kutubi at-Tafsîr*. Al-Qâhirah: Al-Haiah al-'Âmah.

Al-Baidhawi. N.d. *Anwârut Tanzîl wa Asraatut Ta`wîl.*

Barker, Chris. 2009. C*ultural Studies, Teori, dan Praktik.* Jogjakarta: Kreasi Wacana.

Barthes, Roland. 2009. *Mitologi*. Jogjakarta: Kreasi Wacana.

Behren, T.E. 1998. Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Christommy, Tommy. 2004. *Semiotika Budaya*. Depok: PPKB UI.

Djamaris, Edwar. 1990. *Menggali Khazanah Sastra Melayu Klasik*. Jakarta: Balai Pustaka.

Ekadjati, Edi Suhardi dan Undang A. Darsa. 1999. *Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan EFEO.

Al-Hilali, Syaikh Salim ibnu 'Ied. N.d. *Al-Manâhisy Syar'iyyah fî Shahîhi as-Sunnah an-Nabawiyyah.*

Hoed, Benny H. 2011. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Depok: Komunitas Bambu.

Ismail, Izzudin. N.d. *Al-Adab wa Funûnuhu Dirâsatun wa Naqdun*. al-Qâhirah: Dâr al-Fiqr al-'Arabi.

Katsir, Ibnu. N.d. *Tafsîru al-Qurâni Al-'Azhîmi li Al-Hâfizhi.*

An-Nawawi. N.d. *Riyâdh as-Shâlihîn.*

Piliang, Yasraf Amir. 1999. *Hiper-realitas Kebudayaan: Semiotika, Estetika, Posmodernisme*. Yogyakarta: LKIS.

Qardhawi, Yusuf. N.d. *At-Tarbiyyatul Islamiyah wa Madrasatu Hasan Al-Banna*.

Qudamah, Ibnu. N.d. *Minhâju al-Qâsidîn*.

Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir Al Misbah*. Jakarta: Lentera Hati.

Sobur, Alex. 2006. *Semiotika Komunikasi.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Taimiyah, Ibnu. N.d. *Siyâsah Syar'iyyah*.

Van Ronkel. 1908. *Supllement to the Catalogue of the Arabic Manuscript: Museum of the Batavia Society of the Arts dan Sciences*.

Van Zoest, Aart. 1993. *Semiotika Tentang Tanda, Cara Kerjanya, dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*. Jakarta: Yayasan Sumber Agung.

SUMEDANG PUSEUR BUDAYA SUNDA
Kajian Sejarah Lokal

Dr. Ajid Thohir

A. Pemaparan

Sumedang sebagai wilayah kebudayaan Sunda, memiliki tradisi yang sangat kuat dalam memelihara upacara-upacara adat kesundaan. Hampir dapat dipastikan, Sumedang agak berbeda dengan wilayah-wilayah Sunda lainnya seperti Garut, Ciamis, Tasikmalaya, Bogor dan lainnya dalam memelihara dan menghormati warisan kesundaan, sehingga wajar ketika Pemerintah Daerah Sumedang sejak tahun 2010 telah mencanangkan wilayahnya sebagai "Puseur Budaya Sunda". Alasan ini bukan hanya politik pemerintah untuk menarik magnet politik kewibawaan daerah sehingga menjadi daya dorong bagi kekuatan pariwisata, tapi memang dalam realitasnya Semedang memiliki akar-akar sejarah yang kuat sebagai pewaris hegemoni politik Pajajaran dan menjadi penyangga budaya Jawa Mataram. Kekuatan sejarah dengan keterpaduannya dengan nilai-nilai Islam adalah modal yang sangat kuat bagi penyebutan "Puseur Budaya Sunda". Sejumlah desa dan kecamatan hampir dapat dipastikan memiliki tradisi upacara adat dan kesenian khas, termasuk jenis-jenis larangan adat. Dalam hal ini

tampak bahwa tradisi adalah pola prilaku yang dilakukan oleh suatu masyarakat tertentu dengan mengikuti arah dan warisan mereka-mereka yang terdahulu.

Semudang dinyatakan atau menyatakan diri sebagai "Puseur Budaya Sunda" ditopang oleh beberapa aspek. Selain modal sejarah, warisan bangunan dan benda-benda budaya dan artefaktual juga adat di setiap daerah, desa dan kecamatan menunjukkan kekayaan tradisi dan adat kesundaan dan keislaman. Beberapa fenomena dan refleksi keagamaan dan kesundaan jelas membaur dalam wadah berbagai upacara adat dan tradisi sosial kemasyarakatannya. Sekedar menyebut, di Sumedang ada tradisi lisan yang merefleksikan kepercayaan adat seperti yang ada di daerah Cipancar, upacara *ngalaksa* dan upacara *ngarot/ngaruat* serta *saweran panganten*, merupakan tradisi adat yang mencerminkan kesatupaduan antara nilai-nilai kesundaan dan keislaman. Secara umum Sumedang memiliki akar sejarah yang kuat dalam membentuk penyatuan antara Islam dan Sunda. Keduanya saling mengisi dalam membentuk nilai-nilai dan norma-norma sosial budaya masyarakat yang melaksana-kannya. Setiap aspek dalam upacara adat, selalu terselip nuansa-nuansa spiritualitas keagamaan dan simbol-simbol keharmonisan antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan Tuhannya.

Dari hasil pelitian yang kami laksanakan, secara umum diperoleh kesimpulan sebagai berikut:

1. Islamisasi di Sumedang menurut peninggalan arkeologi yang diteliti menunjukkan bahwa hal tersebut terjadi sebelum masa Pangeran Santri, yaitu masa pemerintahan Prabu Tajimalela.
2. Tidak ada bukti yang meujukkan bahwa Islamisasi di Sumedang melalui kekerasan. Jadi Islamisasi di Sumedang terjadi secara damai, karena walaupun ada senjata hanya digunakan sebagai simbol kekuasaan dan untuk membela diri.
3. Respons masyarakat terhadap peninggalan arkeologi Islam Sumedang cukup baik, tetapi sebatas ritual yang berhubungan dengan mistik, seperti upacara pencucian benda pusaka dan ziarah ke kuburan raja-raja Sumedang. Hal ini menunjukkan masyarakat Sumedang bukan hanya dipengaruhi budaya-budaya pra-Islam dalam menghormati leluhur, tetapi juga memahami hubungan dengan alam semesta dan yang ghaib (ruh karuhun), masih menjadi satu kesatuan yang sulit dipisahkan.
4. Prubahan pola Islamisasi di Sumedang priodesasinya meliputi: tahap awal abad ke 16 masuknya Islam; tahap kedua abad ke 16 penyebaran; tahap abad ke 19 masa pemeritahan Pangeran Sugih (1836-1882), ditandai banyaknya artefak Islam sperti pesantren Asyrafuddin di Cikole, Mesjid Agung Sumedang, dan adanya naskah al-Qur’an tahun 1858 salinan Arwan.
5. Terlihat adanya perubahan kebudayaan pada hiasan batu nisan para leluhur Sumedang yang ditandai dengan hilangnya pola hiasan flora yang

merupakan ciri khas Hindu sehingga batu nisan masa sekarang tidak terdapat hiasan.

Bila melihat kondisi cagar budaya di Sumedang sangat disayangkan karena perawatannya masih sederhana dan pemerintah belum banyak berperan dalam pelestariannya. Selain itu masih banyak tinggalan arkeologis baik dari masa pra-Islam, Islam, maupun kolonial yang terdapat di Musium Geusan Ulun yang belum diteliti secara seksama padahal itu merupakan sumber sejarah yang dapat mengungkapkan data baru mengenai sejarah Indonesia. Oleh karena itu, Penulis menhimbau kepada pembaca serta pemerintah agar selalu menjaga kelestarian benda cagar budaya dan perlu diadakan penelitian lebih lanjut terhadap tinggalan-tinggalan arkeologi tersebut.

Masyarakat Desa Cipancar mempunyai tradisi lisan yang khas serta sangat dijaga kelestariannya. Oleh karena itu, masyarakat di sana mempercayai perkataan orang tuanya supaya tidak mengatakan seekor binatang "*ucing*" (kucing) lantas diganti nama dengan nama "*enyeng*" yang bertujuan untuk menghargai leluhur mereka yang mempunyai persamaan nama yaitu Embah Prabu Madu Ucing. Maka dari itu masyarakat Desa Cipancar untuk melarang untuk mengucapkan kata *ucing* di daerahnya, dan kalaupun melanggar maka dipercayai akan ada konsekuensi negatif bagi orang tersebut, dan walaupun orang yang mengucapkannya sengaja mengucapkan *ucing* ketika ia sudah mengetahui larangan tersebut maka atas dasar kepercayaan itu masyarakat Desa Cipancar sangat memegang teguh

untuk tidak mengucapkan kata *ucing* walaupn mereka berada jauh dari lokasi Cipancar (mengembara) anti akan kata *ucing* karena hal itu dianggapnya sebagai penghormatan terhadap leluhur mereka.

Upacara tradisional masih banyak dilakukan oleh sebagian daerah dan masyarakat Sumedang, seperti *ngalaksa, ngarot*, *saweran* merupakan aset budaya yang unggul, yang dapat dijadikan sumber wisata dan pelestarian karakter budaya. Budaya dalam pengertian tradisional merupakan nilai-nilai pengikat identitas dan solidaritas soial. Karena bagaimana pun motif tipologi ideal budaya tradisional dapat bersanding dengan kepentingan kepariwisataan dan kemanusiaan, yang dapat menyatukan antara masyarakat perdesaan dan perkotaan. Karena nyatanya antara keduanya masih menyukai upacara-upacara adat mereka.

Transformadi budayadaat banyak belajar dari pelestarian budaya semacam ini, dilaksanakan penuh cermat dan hikmat. Simbolisme makna menjadi dasar nilai dan norma sosial yang menjadi cerminan pembentukan budaya prilaku sosial kolektif. Kesahayaan antara rasa syukur kepada Tuhan dan sikap menjunjung tinggi tiap dimensi ketuhanan dan penghormatan kepada para leluhur menjadi motif dan maksud setiap penyelenggara upacara adat. Makna simbolik mengungkap dasar-dasar normaif pembentukan budaya prilaku sosial, prilaku personal, keluarga dan hubungan sama warga secara harmonis dapat disaksikan dalam setiap sisi kegiatan adat mereka. Norma larangan/*pamali* pada intinya pula menjadi pelengkap kesempurnaan bagi ketegasan norma sosial. *Pamali* menjadi penting, memuat

sejumlah larangan dan menjadi dasar bagi penguatan warga untuk sadar akan adanya hukum karma di antara mereka.

Tradisi *saweran* merupakan tradisi Sunda yang mengiringi upacara perkawinan. Tradisi ini menunjukkan pernikahan anak manusia menjadi sesuatu yang sakral yang harus disaksikan oleh sanak keluarga, masyarakat setempat dan melibatkan semuanya secara emosional. Senandung lagu-lagu nasihat perkawinan dilantunkan pada setiap upacara pernikahan untuk melengkapi kesempurnaannya, untuk membekali dan memedomani kehidupan kedua mempelai yang akan mengarungi hidup baru, sebagai suami isteri. Agar kehidupan ini dijalani dengan kesucian hati nurani dan silih asah-asuh-asih, selalu hormat kepada orang tua dan para leluhur, dan seraya terbangun di atas pondasi keyakinan sahadat, bismillah, dan doa ka Gusti Nu Maha Suci tur Agung. Norma lain yang hendak dilakukan adalah bekerja keras, dan etos kerja yang tinggi bagi semua mereka yang siap berumah tangga. Sebab keyakinan itu semua menjadi dasar-dasar dan pondasi keberhasilan hidup dan kehidupan yang penuh damai sejahtera dalam membina keluarga dank ke depannya menjadi bagian masyarakat yang harmonis.

B. Laporan Moderator

1. Pengantar Moderator

Diskusi keempatpuluh delapan dilaksanakan di Kantor LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung pada tanggal 6 Mei 2014, mulai pukul 19.00 sampai dengan

pukul 22.00. Diskusi yang dihadiri oleh 21 orang peserta, kali ini menampilkan pemakalah Ajid Thohir, dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN SGD Bandung Ia menyajikan makalah berjudul “Semedang Puseur Budaya Sunda: Kajian Sejarah Lokal”, dipandu oleh Adeng Muchtar Ghazali sebagai moderator. Sebelum pemakalah memberikan paparannya, sebagai moderator “berkewajiban” untuk mengantarkan tema pokok diskusi yang akan dibahas kepada para peserta, dengan harapan suasana diskusi lebih hidup dan fokus pada topik yang akan didiskusikan.

2. Deskripsi Makalah

Ajid Thohir memulai pembicaraanya berkisar pada latar belakang melakukan penelitian “Budaya Sunda” sejak tahun 2007 ini. Mulai dari tanggung jawab sebagai akademisi yang menggeluti sejarah (Islam), sampai pada tahapan “kerjasama” pemerintahan daerah Kabupaten Sumedang yang ingin menggali dan mengembangkan budaya Sunda di Sumedang, khususnya, dan wilayah Jawa Barat pada umumnya. Pemakalah menyatakan bahwa “fungsi sejarah adalah untuk memahami realitas hari ini”. Untuk itu, ia melakukan penelitian untuk lebih menegaskan bahwa Sumedang layak menjadi puseurnya budaya Sunda, dengan menampilkan bukti-bukti sejarah, baik dari sisi artefaktual maupun sikap mentalitas masyarakat Sumedang. Untuk itu, beberapa butir pemikiran yang disampaikan pemakalah berkaitan dengan “Sumedang sebagai Puseur Budaya Sunda” sebagaimana berikut ini.

Pertama, budaya Sunda Sumedang mengalami turbulensi kebudayaan, sebagaimana kebudayaan

yang ada pada umumnya. Kedua, budaya Sunda Sumedang dibentuk oleh dua kekuatan besar, yaitu Islam dan tradisi Jawa yang dibawa oleh kesultanan Mataram. Ketiga, dari dua kekuatan besar itulah yang membentuk budaya Sunda Sumedang sampai sekarang. Sebagai contoh, secara kultural masyarakat Sumedang didominasi oleh mentalitas kyai dan para tokoh panutan lainnya yang selalu "manut", sehingga muncul ungkapan: "*kumaha nu di bendo*". Mentalitas ini diwarisi oleh tradisi Mataram. Oleh karena itu, mengapa secara politis masyarakat Sumedang lebih memilih Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) ketimbang ke partai yang berbasis massa Islam. Sikap ini, justru berbeda dengan masyarakat Sunda lainnya di luar wilayah Sumedang. Keempat, secara faktual ada peninggalan sejarah berupa "mahkota Binokasih" yang dalam "catatan" sejarahnya diberikan langsung oleh kerajaan Pakuan kepada Pangeran Geusan Ulun dari Kerajaan Sumedang Larang. Kelima, berdasarkan data yang diperoleh dapat diketahui bahwa ada dua unsur kekuatan budaya Islam, yaitu "Islam pedalaman Sunda" yang diwakili oleh masyarakat Sumedang, dan "Islam Pedalaman Jawa" yang diwakili oleh Cirebon. Berdasarkan latar belakang pemikiran dan hasil analisis Ajid Thohir inilah, maka Sumedang dijadikan sebagai "Puseur Budaya Sunda".

C. Tanggapan Peserta

Sebelum membuka tanya jawab, moderator sedikit memberikan ulasan, untuk mengajak para peserta mendalami terutama berkaitan dengan data dan

kesimpulan yang diberikan oleh pemakalah. Kenapa harus Sumedang sebagai Puseur budaya Sunda? Bagaimana dengan Suku Baduy, dalam beberapa referensi sering menyebut bahwa Agama Asli Sunda (ADS) berasal dari suku Baduy? Jika begitu, ada kriteria, ukuran, atau dasar-dasar kebudayaan yang dijadikan landasan dalam menganalisis Sumedang sebagai Puseur Budaya Sunda.

Ada 14 orang yang memberikan pertanyaan, tanggapan, dan bahkan sanggahan, enam orang pada termin pertama, dan delapan orang pada termin kedua, yaitu:

1. Muhammad Alfan: Mempertanyakan sekaligus memberikan bandingan dengan hasil penelitian lainnya di lokasi yang sama, yaitu Sumedang. Ada kesamaan mistik Jawa dengan Sumedang, ketika memahami tradisi dan pemahaman Islam di Cipanas dan Tanjungkerta. Mistik mereka tidak berbau Islam, tetapi berbau Jawa. Pengaruh tradisi Islam Mataram ternyata hanya bersipat administratif, bukan ideologis. Kerajaan sebagai pusat kebudayaan, maka tradisi di Sumedang dibentuk oleh keraton.

2. Doddy S. Truna. Mempertanyakan, mengapa harus Sumedang sebagai Puseur? Berarti harus ada ukuran dan argumen yang dapat dipertanggungjawabkan. Sebab, tiap-tiap daerah bisa memiliki argumen yang sama. Dalam hubungannya dengan keterpengaruhan Islam, apakah Islam mempengaruhi budaya lokal atau sebaliknya?

3. M. Yusuf Wibisono. Hasil penelitian pemakalah, dia bandingkan dengan teori Clifford Geertz yang menggunakan antropologi interpretatif. Ada budaya pedalaman dan ada budaya pesisir, dan Sumedang termasuk budaya pedalaman yang memiliki ciri khas, yaitu akomodatif, sementara pesisir memiliki ciri keras. Bagaimana jika teori Geertz digunakan untuk memotret budaya Sumedang?

4. Asep Saeful Muhtadi. Banyak studi yang menunjukkan puseur budaya Sunda. Salah satunya hasil penelitian yang menyebutkan bahwa puseur budaya Sunda adalah Lebak Banten. Konon, dilihat dari kosakata yang sering digunakan Kabayan berasal dari Lebak. Pada dasarnya, keaslian budaya Sunda yang tidak mengenal asal-usul (seperti Baduy), sementara Sumedang budayanya merupakan warisan dari hasil penjajahan Mataram. Oleh karena itu, dalam perspektif apa Sumedang menjadi puseur budaya Sunda, politik kah, Islam kah?

5. Zainal Abidin. Apa yang dijadikan dasar filosofisnya bahwa Sumedang sebagai puseur budaya Sunda? Untuk menentukan kriteria itu, kapan sebenarnya kota Sumedang berdiri? Geusan Ulun adalah turunan Cirebon, berarti lebih dekat ke Cirebon, bukan Priangan? Proses komunikasi seperti apa, sehingga lahir menjadi puseur budaya, apakah komunikasi budaya atau dakwah?

6. Asti Meiza. Dia menyetujui terhadap pernyataan pemakalah, bahwa fungsi sejarah adalah untuk memahami realitas. Jika dibandingkan dengan Bandung yang lebih heterogen, maka ciri dan

criteria budaya Sunda bisa beragam pula. Spirit aspa yang bisa digunakan untuk mempertahankan dan mengembangkan budaya Sunda?

7. Ruchiyat. Ia banyak meragukan tentang keinginan Sumedang dijadikan sebagai Puseur budaya Sunda, sebab tidak ada yang bisa ditonjolkan. Dari sisi pendidikan, Sumedang termasuk tertinggal. Dari sisi pemerintahan, belum pernah yang menjadi Bupati adalah orang Sumedang; dari sisi pelestarian warisan budaya, pemerintahan Sumedang nol besar, bahkan jika Sumedang ingin maju harus bergandengan dengan (orang) Tasikmalaya, maka kalau orang Sumedang sekolah atau mesantren pasti ke Tasik atau Garut, bukan ke Bandung.

8. Yaya Suryana. Secara faktual dan kekuasaan, Sumedang sebagai puseur budaya Sunda memang bisa, jika Mataram dijadikan sebagai alat kekuasaannya. Namun secara geografis, seperti melalui jalur lalulintas sungai dan jalan raya, penyebaran dan pergeseran budaya Sunda bisa terjadi, tanpa mengenal serta terpengaruh oleh letak gografis dan kekuasaan. Istilah "puseur" berarti "pusat", bukti artifact apa yang menyebabkan budaya Tasikmalaya, Ciamis, Garut, dll. berasal dari Sumedang?

9. Mujio. Secara genetik, Sunda sebagai sumber penyebaran. Ia orang Pekalongan, sekarang tinggal di Bandung, berarti kembali ke tanah leluhurnya.

10. Sarbini. Dia menyampaikan pesan, yaitu pesan teknis dan pesan akademis. Secara teknis berhubungan dengan akurasi data yang digunakan kurang memadai. Begitu juga secara akademis,

argumentasi yang dikemukakan pemakalah tentang Sumedang sebagai puseur budaya sunda sangat lemah dan sedikit. Bagaimana mungkin budaya Sumedang dapat dijadikan puseur budaya Sunda, sementara latar belakang dan akar budayanya berasal dari Mataram?

11. Ujang Saefullah. Mempertanyakan tentang kebenaran sejarah, apakah Abdul Jalil yang pernah ditawari menjadi penghulu di Sumedang lebih memilih/pindah ke Kampung Dukuh Garut?

12. Cik Hasan Bisri. Menginformasikan tentang beberapa literatur dari peneliti asing dan lokal berkaitan dengan pusat kebudayaan Sunda. Lokasi yang sering dipilih oleh para peneliti antropologi dan sosiologi mikro itu ialah Situraja.

13. Chatib Saefullah. Mengutip teori Toynbee tentang akulturisasi. Jika dijadikan ukuran, maka budaya yang lebih kuat akan muncul menjadi pemenang. Fenomena umat Islam Sunda Sumedang kalah oleh Jawa (Mataram). Di Sumedang terjadi perjumpaan Islam Sunda dengan Jawa, maka muncullah kolaborasi budaya.

14. Hamzah. Mempertanyakan tentang penggunaan istilah “Sunda”. Adakah hubungannya dengan istilah “Sunda Kecil” dan “Sunda Besar”? Apakah Sunda Sumedang termasuk kepada Sunda Kecil atau Besar?

D. Penjelasan Pemakalah

Pertanyaan/tanggapan di atas, tidak dijawab satu persatu, tetapi secara keseluruhan sekaligus, karena

masing-masing pertanyaan memiliki kesamaan, terutama berkaitan dengan pertanyaan, “kenapa budaya Sunda Sumedang dipilih menjadi Puseur Budaya Sunda? Pemakalah memberikan argumentasi: a) Budaya Sunda Sumedang dipilih menjadi puseur budaya karena dalam pergumulan budaya kesundaan, budaya sunda sumedang relatif lebih tertutup dibandingkan dengan daerah lainnya; b) adanya arteaktual sebagai simbol budaya Sunda yang masih tersimpan sampai sekarang yaitu “Mahkota Binokasih” yang diserahkan Pakuan kepada Geusan Ulun Sumedang, dengan pertimbangan bahwa akar budaya Sunda ada di Sumedang; c) Wilayah lain diluar Sumedang, seperti Tasik, Garut, dan Ciamis semuanya berada dibawah kekuasaan Sumedang; d) banyak tradisi/budaya Sunda berasal dari tradisi/budaya Sumedang, baik tradisi/budaya yang berhubungan dengan seni maupun “hajatan” atau “syukuran”.

Secara komprehensif, pemakalah memberikan jawaban terhadap semua pertanyaan dan tanggapan. Di samping memberikan apresiasi terhadap beberapa masukan untuk melengkapi karya sejarah yang ditulisnya, ia pun memberikan sedikit komentar, bahwa budaya Sunda Sumedang dijadikan sebagai puseur budaya Sunda, karena budayanya mengalami tiga turbulensi kebudayaan, yaitu Sunda, Islam, dan Mataram. Tetapi, pada kenyataannya, budaya Sunda tetap ajeg. Dari sisi kekuasaan/pemerintahan, sekalipun di bawah kekuasaan “kesultanan” Mataram, Sunda Sumedang tetap menggunakan “kerajaan” Sumedang Larang.

Sebelum acara diskusi di tutup, moderator menyampaikan pandangan akhir. Jika mengutip beberapa teori tentang “wujud kebudayaan”, khususnya dari teori Koentjaraningrat, maka wujud budaya dapat terjadi melalui tiga bentuk proses : 1) budaya yang diciptakan oleh hasil kreasi masyarakatnya sendiri dalam interaksinya dengan sesama dan alam sekitarnya; 2) Akulturasi, yaitu perpaduan budaya asli dengan budaya yang dating dari luar; dan 3) budaya impor, budaya yang semuanya berasal dari luar. Jika menggunakan teori ini, masuk budaya manakah budaya Sunda Sumedang yang akan dijadikan sebagai Puseur Budaya Sunda itu?

SATU ABAD KIPRAH DAKWAH PERSATUAN UMMAT ISLAM 1911-2011

Dr. Wawan Hernawan

A. Pendahuluan

Tulisan ini berisi uraian tentang pertumbuhan dan perkembangan Persatuan Ummat Islam (PUI) dari 1911 sampai dengan 2011. Permasalahan yang dibahas dalam tulisan ini adalah mengapa terjadi *fusi* antara PUI dengan Persatuan Ummat Islam Indonesia (PUII). Permasalahan lain yang dibahas adalah bagaimana perkembangan PUI pada tahun 1952-1991 dan perkembangan PUI pada tahun 1991-2011. Penelusuran ini penting dilakukan, karena dapat bermanfaat bagi perkembangan studi sejarah, khususnya sejarah organisasi massa Islam yang tergolong sejarah politik mikro.

Metode yang digunakan adalah metode penelitian sejarah yang meliputi empat tahap, yaitu: heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Untuk memperoleh *eksplanasi* tentang persoalan yang diteliti digunakan pendekatan *multi-dimensional* dengan menggunakan teori konflik dari Lewis A. Coser dan Ralf Dahrendorf.

Berdasarkan hasil penelitian, ditemukan beberapa fakta sebagai berikut ini. Pertama, PUI adalah nama

baru bagi dua organisasi massa Islam Madjlisoel 'Ilmi dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah yang telah berdiri sejak masa pemerintah Hindia Belanda. Kedua organisasi itu melakukan fusi, karena terdapat kesamaan dalam pemahaman keagamaan, pemikiran, dan gerakan sebagai organisasi kaum muslim modernis. Kedua, dalam perkembangannya PUI telah menunjukkan peranannya di masyarakat bukan hanya dalam bidang agama, tetapi dalam bidang pendidikan, ekonomi, dan politik. Terutama dalam bidang politik, PUI pernah menempatkan para kadernya sebagai anggota Parlemen, Duta Besar, Menteri, dan Wakil Perdana Menteri. Namun, seiring bergulirnya arus kuasa PUI sebagai pengusung "Islam politik" kemudian berada dalam bayang-bayang kecurigaan pemerintah dalam jangka waktu yang lama meskipun mereka telah melakukan upaya politik kompromi. Ketiga, dengan bergulirnya arus kuasa pula, PUI kemudian mengalami dinamika yang *masif*. Mereka kembali memperoleh peran politiknya setelah para kadernya terpilih sebagai anggota DPRD Kabupaten/Kota, Provinsi, dan anggota DPR-RI. Hasil penelitian ini kiranya dapat mempunyai fungsi praktis. Pertumbuhan dan perkembangan organisasi massa PUI dapat dija-dikan bahan pembanding bagi organisasi-organisasi lain yang ber-kembang saat ini. Generalisasi terbatas yang dapat ditarik dari hasil penelitian ini juga dapat dijadikan model untuk memahami organisasi massa Islam lainnya di Indonesia.

B. Pokok Permasalahan

Pemerintah Hindia Belanda kurang memberikan perhatian terhadap nasib kaum bumiputera di segala bidang, terutama pendidikan dan ekonomi. Meskipun politik etis (*een eerschuld*) sudah diberlakukan sejak 1901, kalangan *somah* sulit untuk diterima di lembaga pendidikan *gubernemen*. Meskipun demikian, di antara kaum muda bumiputera ada yang memperoleh pendidikan agama Islam di pesantren-pesantren dan berhasil melanjutkan pendidikannya ke Timur Tengah, khususnya *Haramayn* (Mekkah-Madinah). Mungkin karena itu, setelah mereka kembali ke tanah air kemudian mendirikan lembaga pendidikan sendiri atau mendirikan organisasi pergerakan yang di dalamnya mengelola lembaga pendidikan.

Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi adalah dua orang lulusan pesantren yang berkesempatan melanjutkan pendidikannya ke Timur Tengah. Sekembalinya ke tanah air, Abdoel Halim mendirikan Madjlisoel 'Ilmi pada 1911[1] dan Ahmad Sanoesi mulai mengajar di Pesantren Cantayan pada 1915.[2]

1Madjlisoel 'Ilmi atau majelis ilmu adalah tempat pendidikan agama yang didirikan Abdoel Halim pada sebuah langgar sederhana milik bapak Sawat, berukuran 2 X 4 M^2 terbuat dari tiang dan dinding bambu dan atap ilalang. Bangunan itu terletak di tepi sungai Citangkurak (sekarang belakang bangunan Bapermin, Majalengka). Pada 1912 Madjlisoel 'Ilmi berganti nama menjadi Hajatoel Qoeloeb. Hajatoel Qoeloeb merekrut anggotanya dari kalangan pedagang dan petani (bumiputera). Pada 1915 organisasi Hajatoel Qoeloeb dilarang pemerintah Kolonial dengan tanpa alasan yang jelas. Mulai 1916 Abdoel Halim dan sejumlah tokoh dari Majalengka mendirikan Persjarikatan Oelama (PO) (Wanta[f], 1991: 6; Ambary, 2006: 251).

2Di Pesantren Cantayan Ahmad Sanoesi mulai menunjukkan dedikasinya dalam pendidikan. Ia menerapkan metode pembelajaran yang diperolehnya selama di Timur-Tengah. Karena

Pertemanan antara Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi sudah dimulai sejak masa pendidikannya di Timur Tengah yang dilanjutkan setelah sama-sama menjadi pimpinan Persjarikatan Oelama dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah baik pada masa pemerintah Hindia Belanda, pemerintah Pendudukan Jepang, dan Perang Kemerdekaan. Meskipun Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi menerapkan pendekatan yang berbeda dalam memecahkan masalah keagamaan dan keumatan, namun keduanya sama-sama mempertahankan secara ketat pemahaman *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Pada 5 April 1952 Persjarikatan Oelama dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah menyatakan fusi menjadi PUI.

Pada perkembangannya, PUI ternyata mengalami dinamika dalam bentuk konflik atau disintegrasi. Seperti, pertama, mereka keluar dari anggota istimewa Masyumi pada 1959. Kedua, terjadi pengunduran waktu Muktamar PUI ke-4 dan ke-5. Ketiga, pusat kegiatan PUI pindah dari Majalengka ke Bandung lalu ke Jakarta. Dalam perkembangan selanjutnya, juga tampak bahwa PUI menyimpang dari indepedensinya yang berakibat konflik melawan kebijakan pemerintah. Seperti, pertama, pada pemilu 1971 sesuai dengan sifat Anggaran Dasar perjuangan PUI yang independen, mereka menetapkan anggotanya untuk

---

cara mengajarnya tersebut ia memperoleh simpati dari masyarakat. Santri di Pesantren Cantayan pun bertambah banyak. Atas saran orang tuanya, pada 1919 Ahmad Sanoesi mendirikan Pesantren Genteng. Dalam waktu singkat pesantren yang dipimpinnya ini memperoleh banyak santri. Pada 1931, ketika Ahmad Sanoesi dalam pengasingan (*interneeran*) di Batavia Centrum, ia ditunjuk menjadi Ketua Al-Ittihadijatoel Islamijjah untuk pertama-kalinya (Iskandar, 1991: 254; Sulasman, 2007: 70; Mawardi, 2011: 205; Shaleh, 2011: 10-11).

menyalurkan suara politiknya ke partai Islam dan menolak bergabung dengan Sekber Golkar (Wanta, 1991[f]: 41). Kedua, mereka juga menolak perubahan asas organisasi (Islam) menjadi asas tunggal (Pancasila). Ketiga, pusat kegiatan PUI pindah dari Bandung ke Jakarta. Akibatnya, PUI dicurigai oleh pemerintah sebagai kelompok Islam politik yang pergerakannya harus diawasi, sehingga banyak para kadernya yang memilih posisi "diam" dan bahkan menjadi *dying organization* (organisasi yang sekarat).

Baru pada pemilu 1999, 2004, dan 2009, sejumlah kader dan jamaah PUI mulai banyak yang masuk menjadi anggota partai politik dan dengan tanpa ragu menyebut diri sebagai jama'ah atau kader PUI. PUI kembali memperoleh peran politiknya setelah para kadernya terpilih menjadi anggota DPRD Kabupaten/Kota, Provinsi, dan anggota DPR-RI. Peran politik PUI bahkan "bangkit" setelah menempatkan kadernya, Ahmad Heryawan terpilih sebagai Gubernur Jawa Barat periode 2008-2013. Pada Muktamar PUI ke-12 di Jatinangor Sumedang selain menghasilkan sejumlah program organisasi juga menetapkan tanggal 5 April 2011 sebagai hari satu abad PUI.

PUI pada rentang 1911-2011 menarik untuk dikaji, karena beberapa alasan. Pertama, tahun 1911 adalah masa awal Abdoel Halim mencurahkan gagasannya dengan mendirikan Madjlisoel 'Ilmi. Pada 1911 juga dijadikan sebagai tonggak awal sejarah organisasi massa PUI oleh kader dan jama'ah PUI (Noer, 1995: 81; Ambary, 2006: 252). Kedua, tahun 2011 dijadikan sebagai lingkup akhir kajian, karena pada tahun itu

disepakati oleh kader dan jama'ah PUI sebagai jatuhnya Satu Abad PUI dengan diselenggarakan berbagai kegiatan, baik berskala regional di Jawa Barat maupun nasional. Ketiga, dari tahun 1911-2011 PUI telah menunjukkan dedikasinya di masyarakat sebagai organisasi Islam modern yang dirangkum dalam falsafah *Intisab* dan program amal *al-Ishlah al-Samaniyah* dengan konsentrasi pada bidang pendidikan, dakwah, dan sosial. Aspek *spasial* dalam penelitian ini meliputi wilayah geografis Jawa Barat sebagai tempat kelahiran PUI. Pemilihan wilayah geografis Jawa Barat didasarkan pula pada asumsi, bahwa dibanding wilayah-wilayah lainnya di Indonesia, jumlah jama'ah PUI yang paling subur berada di Jawa Barat.

Dalam membahas Persatuan Ummat Islam 1911-2011, terdapat beberapa permasalahan pokok yang perlu dikaji. Seperti, bagaimana kondisi keagamaan, sosial, ekonomi, dan pendidikan kaum bumiputera di Jawa Barat pada awal abad ke-20? Bagaimana riwayat keluarga Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi? Bagaimana kiprah Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi dalam bidang pendidikan, penerbitan, dan membela Islam? Bagaimana latar-belakang berdiri serta proses kelahiran organisasi yang didirikan Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi, yaitu Persjarikatan Oelama dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah? Bagaimana dan mengapa Persjarikatan Oelama dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah kemudian melakukan fusi pada 1952?

Permasalahan pokok selanjutnya adalah bagaimana perkembangan PUI pada 1952-1991? Bagaimana prosesi fusi, organisasi, kepemimpinan,

dan keanggotan kedua organisasi setelah fusi? Apa falsafah dan program pengabdian PUI? Bagaimana peran PUI dalam pendidikan dan politik? Selanjutnya, bagaimana perkembangan PUI pada 1991-2011? Bagaimana perkembangan organisasi, kepemimpinan, dan keanggotan PUI? Bagaimana perkembangan pendidikan, ekonomi, dan politik? Serta bagaimana masa depan politik PUI?

C. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian sejarah yang meliputi empat tahap, yaitu heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi (Garaghan, 1946: 103-426; Gottschalk, 1986: 32; Renier, 1997: 118; Lubis, 2008: 17-60). Dalam tahapan heuristik, penulis mengumpulkan tiga jenis sumber, yaitu pertama sumber-sumber tertulis berupa buku, dokumen, artikel dalam koran, majalah, jurnal, buletin dan brosur. Kedua, sumber lisan yang diperoleh dari wawancara. Ketiga, sumber benda berupa nisan, bangunan, photo, dan gambar. Langkah selanjutnya menuju ke tahapan kritik. Sumber yang telah ditemukan dalam tahapan heuristik harus diuji dahulu melalui kritik atau verivikasi yang terdiri dari kritik eksternal dan kritik internal. Melalui kritik ini diharapkan otentisitas dan kredibilitas sumber dapat ditentukan dan teruji.

Selanjutnya, untuk menghasilkan fakta sejarah, data yang berasal dari sumber teruji tersebut perlu mendapatkan pendukungan dari dua atau lebih sumber lain yang merdeka satu sama lain atau

koroborasi. Setelah melalui tahapan kritik, kemudian dilakukan interpretasi terhadap fakta dari sumber teruji tersebut. Interpretasi dilakukan dalam dua proses, yaitu analisis (menguraikan) dan sintesis (menyatukan). Dalam tahap inilah digunakan teori atau konsep-konsep ilmu sosial untuk membantu menjelaskan fakta-fakta sejarah. Dengan demikian, penelitian *Persatuan Ummat Islam (PUI): Latar Belakang dan Perkembangannya (1911-2011)*, di samping berbentuk deskriptif-naratif sekaligus deskriptif-analitis yang digunakan secara bersamaan (Kartodirdjo, 1992: 5, 21). Tahapan terakhir adalah tahapan historiografi. Tahapan ini sebagai penyampaian hasil rekonstruksi *imaginatif* masa lampau sesuai dengan *trace* (jejak-jejak) dan *fact* (fakta). Dalam tahapan terakhir ini diperlukan kemahiran *art of writing* (seni menulis) (Garraghan, 1957: 34; Gottschalk, 1986: 18, 143).

Dalam pengumpulan sumber, penulis melakukan kajian ke berbagai lembaga kearsipan, perpustakaan, dan museum baik yang berada di dalam maupun di luar negeri. Di antara arsip-arsip yang dikunjungi adalah Arsip Nasional Republik Indonesia dan Badan Perpustakaan dan Kearsipan Daerah Jawa Barat. Sementara perpustakaan yang dikunjungi adalah Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, *Bibliotheek Koninklijk Institut voor Taal Land en Volkenkunde* (KITLV), *Universiteit Bibliotheek* (UB Leiden), Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Perpustakaan Daerah Jawa Barat, Perpustakaan Unpad, Perpustakaan Fakultas Ilmu Budaya Unpad, Perpusta-kaan pribadi Keluarga Besar K. H. Abdoel Halim,

Perpustakaan pribadi Keluarga Besar K. H. Ahmad Sanoesi, dan perpustakaan pribadi Prof. Dr. Hj. Nina Herlina Lubis, MS. Adapun museum yang dikunjungi adalah Museum Negeri Sribaduga Jawa Barat dan Museum Volkenkunde (Leiden).

Selain pengumpulan sumber di atas, penulis juga melakukan studi lapangan dengan cara mendatangi tempat-tempat yang dipandang penting untuk melihat secara langsung kegiatan kader dan jama'ah PUI serta mengadakan wawancara dengan para tokoh yang dianggap mewakili dan mengetahui permasalahan. Di antara tempat-tempat itu adalah Jakarta, Bandung, Majalengka, Garut, Bogor, dan Sukabumi.

D. Pembahasan

1. Perubahan Wilayah Administrasi

Pada abad ke-19 seiring dikuasainya pulau Jawa secara penuh oleh pemerintahan Hindia Belanda mulai dilakukan pembagian wilayah. Kuat dugaan, pembagian wilayah di pulau Jawa berkaitan dengan kepentingan militer dan administrasi pemerintahan. Dari sudut kepentingan militer seiring terjadinya perang Diponegoro (1825-1830) pemerintah Hindia Belanda mulai membagi Pulau Jawa atas tiga daerah militer. Berturut-turut *West Java*, *Midden Java* (diundangkan dalam *Staatsblad* 1929 No. 227), dan *Oost Java* (diundangkan dalam *Staatsblad* 1928 No. 29). Sedangkan secara administrasi pemerintahan, penggunaan istilah *West Java*, tampaknya, baru digunakan secara resmi pada tahun 1925 ketika dibentuk otonomi daerah *provincial West Java* dengan

ibukota Batavia (*Staatsblad* 1925 No. 378).

Penamaan Jawa Barat sebagai sebuah provinsi, baru ditetapkan oleh Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada 19 Agustus 1945 bersamaan dengan tujuh provinsi lainnya di Indonesia. Nama-nama provinsi itu adalah: Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Sumatera, Borneo, Sulawesi, Maluku, dan Sunda Kecil (Lubis *et al*., 2011: 239).

Hingga awal abad ke-20, terdapat tiga persoalan mendasar dalam kehidupan keagamaan Islam di Jawa Barat, yaitu respons terhadap budaya lokal non-muslim, *concern* terhadap akidah dan amaliah Islam, dan akomodatif terhadap pemikiran dan teknologi modern. Pertama, bahwa kaum muslim di Jawa Barat di satu pihak sangat mengidentifikasikan diri dengan sejumlah keyakinan, ritual, dan hukum formal kaum muslim tradisionalis Timur Tengah. Dengan semangat tradisionalnya mereka berusaha menyesuaikan keyakinan tradisi dan budaya lokal lama dengan pemikiran dan semangat modernitas. Di pihak lain, terdapat kaum muslim yang tetap konsisten mengidentifikasikan diri dengan nilai-nilai religius Asia Tenggara asli dan hukum adat yang dikembangkan masyarakat lokal. Kedua, di kalangan kaum muslim Jawa Barat terdapat yang berupaya merumuskan keyakinan-keyakinan dan ritual Islam agar sesuai dengan nilai-nilai keyakinan lokal (pribumi). Ketiga, dijumpai pula kaum Muslim yang merespons sekularisme Barat dengan menyingkirkan bentuk formal agama. Agama bagi kelompok muslim ini tidak lebih dari sebuah keyakinan personal dan bersifat individual (Federspiel, 1970: iii).

2. Kiprah Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi

Abdoel Halim atau Mohammad Sjatari dilahirkan pada 17 Juni 1887 di Sutawangi, Jatiwangi, Majalengka (Akim, 1964: 5). Ketika masih kecil ia sudah yatim. Pada usia 10 tahun ia mulai dimasukkan ke pesantren Cideres, Majalengka. Saat berada di Cideres Sjatari tidak hanya belajar al-Qur'an, tetapi juga belajar membaca dan menulis huruf Latin dan bahasa Belanda kepada seorang *paderi* Kristen berkebangsaan Belanda, *romo* Verhoeven (Jalaluddin, 1990: 373; End, 2006: 262). Setelah itu ia melanjutkan pendidikan agamanya ke beberapa pesantren, seperti pesantren Lontang Jaya di Penjalin, pesantren Bobos, Cirebon, pesantren Ciwedus, pesantren Kanayangan, Pekalongan, dan setelah itu ia kembali mondok di pesantren Ciwedus, Kuningan (Prawira, 1975: 17; Wanta, 1991[f]: 4).

Pada 1901 Sjatari menikah dengan Siti Murbiyah puteri Muhammad Ilyas, *Penghulu Landraad* kabupaten Majalengka. Pada 1908 Sjatari menunaikan ibadah haji, namun ia tidak langsung pulang ke tanah air, tetapi bermukim di Makkah untuk melanjutkan pendidikan agamanya. Masa studinya di Timur Tengah bersamaan dengan masa studi Mas Mansur, Abdul Wahab, Sanoesi, serta kawan-kawannya dari Sumatera (Steenbrink, 1984:145-146). Pada 1911 Sjatari dijemput keluarganya[3] agar segera pulang ke Jatiwangi. Sekembalinya ke tanah air, Sjatari tidak

---

3Para penjemput itu adalah Jamilah (ibu mertua) dan kakak iparnya, Burhanul Asjikin (*Soeara PO*, 1931: 63).

menggunakan nama Sjatari, tetapi menggantinya dengan Abdoel Halim. Nama itu tetap dipakainya hingga akhir hayatnya.

Sementara Ahmad Sanoesi dilahirkan pada 18 September 1888.[4] Mengenai tempat lahirnya Sipahoetar (1946: 72) menyebutkan di desa Tjitjantajan *onderdistrik* Tjikembar, *distrik* Tjibadak, Kabupaten Sukaboemi. Ayah Sanoesi bernama Abdurrohim[5] ibn Yasin dan ibunya Empo. Sama seperti halnya Abdoel Halim, Sanoesi juga tidak pernah

---

4Terkait dengan kelahiran Sanoesi baik dalam penanggalan Hijriah maupun Masehi terdapat beberapa pendapat, di ataranya: berdasarkan keterangan yang ditulis pada nisan makamnya, Sanoesi lahir pada 3 Muharam 1306. Tanggal itu berbeda dengan yang ia tulis pada *Pendaftaran Orang Indonesia jang Terkemoeka jang Ada di Djawa* sebagaimana disebutkan di atas (RA. III-6. No. S 283. ANRI). Para penulis seperti: Iskandar (1993: 2), Sulasman (2007: 19), dan Mawardi (1985: 41), menulis kelahiran Ahmad Sanoesi 18 September 1889. Sementara Falah (2009: 9), menyebutkan keduanya, yaitu 1888 dan 1889. Alasan yang dikemukakan Falah untuk 1888 berdasar pada ANRI, RA. III-6. No. S 283 dan Sipahoetar (1946: 72) dan untuk 1889 berdasar pada pemeriksaan Sanoesi oleh Karnabrata seorang Wedana Patih *Afdeeling* Soekaboemi pada 7 Oktober 1919. Ketika itu Sanoesi mengaku berusia 30 tahun (*Proces Verbaal* Hadji Ahmad Sanoesi tanggal 7 Oktober 1919 dalam Koleksi R.A. Kern No. 278. KITLV).

5Berdasarkan penelusuran Mawardi dan keterangan Dadun Abdul Qohar dan Junaidi Mansur kepada Wanta, Abdurrohim menikah tiga kali, yaitu dengan Empo, Eno, dan Oyo. Dari pernikahannya dengan Empo dikaruniai delapan putra dan purti: (1) Iting; (2) Abdullah; (3) Ahmad Sanoesi; (4) Ulan; (5) Endah; (6) Soleh; (7) Hanafi; dan (8) Nahrowi. Dari pernikahannya dengan Eno dikaruniai sembilan orang putra dan putri, yaitu: (1) Muhammad Mansyur (Tegallega, Sukabumi); (2) Ahmad Damanhuri; (3) Husnah; (4) Anfasijah; (5) Dadun Abdul Qohar (Cibadak); (6) Muhammad Maturidi (Gunung Handeuleum, Leuwiliang, Bogor); (7) Bidin Saefuddin (Cantayan, Sukabumi); (8) Ammatil Jabbar; dan (9) Abdoel Malik (Sukabumi). Sementara pernikahan dengan isteri ketiganya (Oyo) tidak dikaruniai anak (Mawardi, 1985: 38-41; Wanta, 1991[g]: 4).

sekolah pada lembaga pendidikan formal *Gubernemen*. Setelah menginjak usia 15 tahun, ia mulai belajar agama ke beberapa pesantren baik yang ada di *Afdeling* Sukabumi, Cianjur, Garut, hingga Tasikmalaya. Mula-mula ia masuk ke pesantren Selajambe, pesantren Sukamantri Cisaat. Di pesantren ini ia belajar kepada Mohammad Siddik. Di pesantren, pesantren Sukaraja (Iskandar, 1993: 3). Selanjutnya Ahmad Sanoesi masuk ke Pesantren Cilaku Cianjur, pesantren Ciajag, dan pesantren Gudang di Tasikmalaya. Selanjutnya Ahmad Sanoesi masuk ke pesantren Gentur Cianjur, pesantren Keresek dan Pesantren Bunikasih, di Garut. Setelah itu, ia kembali ke pesantren di Sukabumi, tepatnya ke Pesantren Babakan Selaawi, Kebon Pedes (Surat Residen Priangan tanggal 15 Desember 1927 No. 50/E, salinan dalam *Mailrapporten Geheim* No. 679 X/28. ANRI; Sipahoetar, 1946: 72).

Pada saat menjadi santri di Pesantren Babakan Selaawi, Ahmad Sanoesi menikah dengan Djoewariyah[6] putri kyai pesantren tersebut. Mereka kemudian menikah. Selang beberapa bulan setelah pernikahannya, Sanoesi dan Djoewarijah menunaikan ibadah haji. Setelah musim haji selesai Ahmad Sanoesi tidak langsung pulang ke Sukabumi. Ia bersama istrinya bermukim di Makkah untuk melanjutkan pendidikan agamanya (Sulasman, 2007: 24; Falah,

---

6Djoewarijjah atau nama lengkapnya Siti Djoewarijjah adalah istri pertama Sanoesi. Setelah itu Ahmad Sanoesi menikah dengan tujuh orang perempuan. Dengan demikian, istri Ahmad Sanoesi berjumlah delapan orang (Wanta, 1991[g]: 4-5; Sulasman, 2007: 27-28).

2009: 18). Selama masa studi Sanoesi di Makkah, ia berguru kepada ‘Ali al-Maliki, ‘Ali al-Thajjibi, Shaleh Bafadhil, Sa’id Djawani, Abdullah Djamawi, Moehamamad Djoenaidi, dan Moekhtar (Mawardi, 1985: 43; Iskandar, 1993: 3; Sulasman, 2007: 24). Masa pendidikan Sanoesi di Makkah berakhir pada 1915. Sejak kepulangannya dari Timur Tengah Sanoesi mulai terkenal di mana-mana, terutama di Jawa Barat serta selama hidupnya ia memiliki santri tidak kurang dari 20.000 orang (Sipahoetar, 1946: 73; Sulasman, 2007: 25).

Setelah kepulangan Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi ke tanah air terdapat tiga perhatian yang mereka dedikasikan pada masyarakat, yaitu penekanan pada bidang pendidikan, penerbitan, dan membela agama Islam. Pertama, kepulangan Abdoel Halim (1911) segera mendirikan Madjlisoel ‘Ilmi (Chalim, 1932: 4). Pada 1912, Madjlisoel ‘Ilmi berganti nama menjadi Hajatoel Qoeloeb. Pada Hajatoel Qoeloeb tidak hanya fokus pada pendidikan, tetapi mulai memasuki bidang sosial-ekonomi. Lembaga Hajatoel Qoeloeb berpusat di Majalengka (Noer, 1995: 81; Ambary, 2006: 252). Dalam bidang sosial-ekonomi, Hajatoel Qoeloeb merekrut anggotanya dari kalangan pedagang dan petani (bumiputera) dengan tujuan membantu mereka dalam persaingan dengan pedagang-pedagang China, sekaligus menghambat lajunya arus kapitalisme pemerintah Hindia Belanda. Sedang dalam bidang pendidikan, pada Hajatoel Qoeloeb mulai diselenggarakan pelajaran agama seminggu sekali yang dikhususkan bagi orang-orang dewasa dengan materi fiqh dan hadits (Noer, 1995: 81). Namun

demikian, umur Hajatoel Qoeloeb tidak berlangsung lama. Pada 1915 seluruh aktivitas Hajatoel Qoeloeb secara resmi dinyatakan dilarang (Noer: 1995: 81). Pada pada 16 Mei 1916 mulai dibentuk Madrasah I'anat al-Muta'allimin (Wanta, 1991[f]: 7; Prawira, 1975: 17). Madrasah I'anat al-Muta'allimin menarik banyak murid tidak saja dari daerah Majalengka, tetapi dari Indramayu, Kuningan, Cirebon, dan beberapa daerah di Jawa Tengah (Wanta, 1991[h]: 9). Kepulangan Ahmad Sanoesi (1915), ia langsung ditugasi untuk mengajar di pesantren ayahnya. Di sini, Ahmad Sanoesi mulai mengganti metode *halaqah* dengan metode[7] yang ia jumpai selama pendidikannya di Timur Tengah. Perubahan metode pengajaran yang dilakukan Ahmad Sanoesi berdampak positif. Melalui metode yang dikembangkannya materi pelajaran yang disampaikannya dapat diterima relatif lebih mudah oleh para santri dan jamaahnya. Pada 1919, atas saran ayahnya, Ahmad Sanoesi kemudian membuka pesantren di kampung Genteng, *Distrik* Cibadak, *Afdeeling* Sukabumi. Di komplek Pesantren Genteng, Sanoesi mula-mula mendirikan masjid. Setelah itu didirikan bangunan-bangunan lain mengelilingi masjid.[8]

7Metode yang dikembangkan Sanoesi adalah “bandungan” atau “balagan” yang dilanjutkan dengan tanya jawab (*soeal-jawab*). Para santri atau murid mula-mula mendengar penjelasan dari guru. Setelah itu guru mempersilakan para santri atau muridnya bertanya tentang materi terkait atau materi agama secara umum (Sulasman, 2007: 29).

8Sebelah Timur didirikan bangunan untuk pengajian masyarakat umum. Sebelah Selatan didirikan bangunan untuk belajar para santri (cikal-bakal madrasah Genteng). Sebelah Utara dibangun sebuah kolam (kulah) untuk mengambil air wudlu para santri dan jama’ah. Sebelah Barat adalah rumah Sanoesi dan keluarga (Falah,

Pada waktu bersamaan dengan pendirian pesantren Genteng, masih pada 1919 Abdoel Halim mulai mendirikan *Kweek School* (sekolah guru). Pendirian *Kweek School* tersebut tidak lepas dari peran mertuanya, Iljas. Selain Iljas, Imam Hasan Basjari, dan Abdoel Ghani juga turut membantu pendirian sekolah itu (Wanta, 1991[f]: 16-17). Perkembangan selanjutnya, dalam sebuah konferensi kilat di Majalengka, pada 19-20 November 1932, nama *Kweek School* diubah menjadi *Madrasah Daaroel Oeloem*. Sedang untuk bagian puteri didirikan Fathimiyah. Madrasah Daaroel Oeloem putera dan Fathimiyah berkembang cukup pesat. Para pelajar dari berbagai daerah terus bertambah. Selain berasal dari daerah Jawa Barat, mereka ada yang berasal dari Tegal, Semarang, Kudus, Banyumas, Kediri, Pare, Lampung, dan Jakarta (Wanta, 1991[f]: 17). Selain mendirikan *Kweek School*, Halim masih pada 1932 juga mendirikan Santi Asromo. Ciri penting Santi Asromo adalah sistem pendidikan pondok pesantren yang menggabungkan pengetahuan agama dan umum, dan santri wajib tinggal di asrama selama 5 atau 10 tahun (Wanta, 1991[f]: 18-19; Jalaluddin, 1990: 226-234).

Di Sukabumi, pada 5 Februari 1935 Ahmad Sanoesi juga mulai mendirikan pesantren di Gunung Puyuh. Pada awal pendiriannya, di Pesantren Gunung Puyuh hanya ada masjid dan sebuah bangunan sederhana. Namun demikian, sama seperti Pesantren Cantayan dan Genteng, Pesantren Gunung Puyuh pun banyak diminati para murid. Para murid pesantren ini tidak hanya berasal dari kampung sekitar, tetapi ada pula

2009: 31).

yang berasal dari luar *Afdeeling* Soekaboemi. Untuk itu, karena Pesantren Gunung Puyuh belum memiliki pondokan yang mampu menampung seluruh muridnya, mereka dititipkan ke rumah-rumah penduduk di sekitar pesantren (Falah, 2009: 114).

Kedua, Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi sama-sama mengembangkan penerbitan. Sebagai *Hoofdbestuur* Persjarikatan Oelama, majalah pertama yang diterbitkan *Hoofdbestuur* Persjarikatan Oelama bagian surat kabar adalah *Soeara Persjarikatan Oelama* atau lebih dikenal *Soeara P.O*. Majalah bulanan itu diterbitkan khusus bagi kaum PO dan ummat Islam diterbitkan pada 1928 dan bertahan selama lima tahun hingga Desember 1932 dengan 60 nomor penerbitan. Di samping *Soeara P.O*. terdapat majalah lainnya yang menjadi bahan bacaan kaum kaum PO, yaitu *As-Sjoero* dan *Pemimpin Pemoeda*. Selain mengelola majalah, Persjarikatan Oelama pada masa Pendudukan Jepang Halim membantu penerbitan majalah *Pelita* dan mengisi kolom *Roeangan Hadis* pada majalah *Soeara MIAI*. Halim sebagai Anggota Dewan Madjelis Islam A'la Indonesia (MIAI) mengisi kolom tersebut sejak 1 Juni 1943, yaitu *Soeara MIAI* No. II/I/2603. Selain itu, Halim juga aktif mengisi majalah *Soeara Moeslimin Indonesia* (SMI). Selain aktif menulis pada majalah tersebut, Halim menulis sejumlah buku. Buku-buku yang berhasil disusun Halim berjumlah sembilan buah, yaitu: 1. *Da'watoel-Amal,* 2. *Tarich Islam,* 3. *Neratja Hidoep,* 4. *Kitab Penundjoek Bagi Sekalian Manoesia,* 5. *Risalah Aafatoel Idjtimaijah wa iladjuha,* 6. *Kitab Tafsir Tabarak,* 7. *Kitab Tafsir*

Surat Ma'oen, 8. *Kitab 262 Hadis Indonesia,* dan 9. *Bab al-Rizqi* (Gunseikanbu, 1944: 430). Pada 1931, di Sukabumi Ahmad Sanoesi juga menerbitkan majalah bernama *Al-Hidajatoel Islamijjah* yang lebih dikenal dengan majalah bulanan *AHI* (Wanta, 1991[g]: 11). Berbeda dengan *Soeara P.O*. dan *As-sjoero*, majalah bulanan *AHI* terbit tiap bulan dalam tiga edisi, yaitu bahasa Sunda (huruf Latin), bahasa Sunda (huruf Arab) dan bahasa Melayu (huruf Latin) (*Al-Hidajatoel Islamijjah*, edisi Oktober 1931; Lubis *et al*., 2009: 28). Pada perkembangannya, majalah *Al-Hidajatoel Islamijjah*, mulai pertengahan 1932 terbit dua kali dalam sebulan dengan tetap mempertahankan tiga edisi pada setiap kali terbitan (Lubis *et al*., 2009: 29). Majalah lainnya yang diterbitkan Ahmad Sanoesi adalah majalah *Attablighatoel Islami* dan *Almizaan* (Iskandar, 1991: 153). Selain mengelola majalah *Al-Hidajatoel Islamijjah*, *Attablighatoel Islami*, dan *Almizaan*, Sanoesi pun aktif menulis pada majalah lain, seperti pada *Soeara MIAI* No. 15 Th. 1. Agoestoes 2603. Dibanding Abdoel Halim, Ahmad Sanoesi lebih produktif dalam menulis buku daripada menulis di majalah. Disebutkan selama 11 tahun ketika *diinterner* Sanoesi sudah menulis 200 buah buku kecil dan besar tentang persoalan-persoalan agama Islam (Sipahoetar, 1946: 74).

Ketiga, Kiprah Abdoel Halim di Majalengka dan Ahmad Sanoesi di Sukabumi dimaksudkan untuk membela kaum muslim dari keterpurukan *aqidah* (keyakinan), *ritual* (ibadah), *tarbiyah* (pendidikan), *a'ilah* (kehidupan keluarga), *mujtama'* (sosial kemasyarakatan), *'adah* (adat istiadat), *iqtishad*

(ekonomi), dan *ummah* (ummat secara keseluruhan). Dengan berpegang teguh pada pemahaman keagamaan *Ahlus-Sunnah wal Jama'ah*, Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi menggelorakan semangat yang sama, yaitu perubahan kaum bumiputera menuju ke arah kemajuan. Kemunculan majalah *Soeara Persjarikatan Oelama* dan *As-Sjoero* di Majalengka serta *Al-Hidajatoel Islamijjah*, *Attablighatoel Islami*, dan *Almizaan* di Sukabumi dipandang sebagai media keduanya dalam kampanye pembaharuan Islam dan *spirit* nasionalisme di Indonesia (Stoddard, 1966: 321; Iskandar, 1991: 153; Noer, 1995: 84).

3. Organisasi Cikal-Bakal PUI

Terdapat dua buah organisasi massa yang menjadi cikal-bakal PUI, yaitu Persjarikatan Oelama dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah. Pembentukan Persjarikatan Oelama bermula dari pertemuan pada 16 Mei 1916 bertempat di *Kantoor Priesterraad* (Kantor Penghulu) Kabupaten Majalengka. Pertemuan itu dihadiri oleh delapan orang, masing-masing: Mas Haji Iljas, M. Setjasentana, Habib Abdoellah Al-Djufri, M. H. Zoebedi, Hidajat, Sastrakoesoema, Atjung Sahlan, dan Halim (Abdoelchalim, 1932: 4; Akim, 1964: 17). Hasil dari pertemuan itu adalah diperolehnya kesepakatan untuk mendirikan perhimpunan yang diberi nama Jam'ijjat I'anat al-Muta'allimin dengan tugas utama mendirikan madrasah (Abdoelchalim, 1932: 5).

Pendirian Jam'ijjat I'anat al-Muta'allimin dan madrasah Jam'ijjat I'anat al-Muta'allimin mendapat sambutan positif terutama dari kalangan para guru.

Menyadari hal itu, para pengurus Jam'ijjat I'anat al-Muta'allimin segera meningkatkan status perhimpunan itu Abdoelchalim, 1932: 5). Mereka kemudian menyusun *statuten* (Anggaran Dasar) yang di dalamnya dimuat keberadaan madrasah Jam'ijjat I'anat al-Muta'allimin. Dengan diwakilkan kepada Habib Abdullah al-Djufri segera berkoordinasi dengan H.O.S. Tjokroaminoto (Presiden SI), untuk selanjutnya menghadap Gubernur Jenderal (*toean* Besar G. G.). Atas arahan dan bantuan Tjokroaminoto, pada 21 Desember 1917 keluarlah *rechtspersoonlijkheid* yang menyatakan penggabungan antara perhimpunan Jam'ijjat I'anat al-Muta'allimin dan madrasah Jam'ijjat I'anat al-Muta'allimin menjadi Persjarikatan Oelama (*Gouvernements besluit*. No. 43. ddo. 21 Desember 1917. ANRI).

Persjarikatan Oelama mengembangkan tiga program unggulan, yaitu pendidikan, dakwah, dan sosial. Pada 1923 pengurus *Hoofdbestuur* Persjarikatan Oelama segera mengajukan badan hukum untuk membuka cabang-cabangnya di seluruh Jawa dan Madura. Permohonan mereka mendapat pengakuan badan hukum pemerintah Hindia Belanda 19 Januari 1924 M., No. 35, ditandatangani oleh *1^st^ Gouvernement Secretaris*, H. A. Helb, Buitenzorg-Bogor (Wanta, 1991[f]: 12). Dengan semakin berkembangnya Persjarikatan Oelama, pada 1936 Halim dan Kelan selaku Ketua dan Sekretaris *Hoofdbestuur* Persjarikatan Oelama kembali mengajukan perubahan badan hukum. Dalam ajuan perubahannya, Persjarikatan Oelama tidak hanya ingin diizinkan untuk meluaskan cabang-cabangnya di Jawa dan Madura,

tetapi ke seluruh Indonesia. Ajuan Persjarikatan Oelama dikabulkan pemerintah Hindia Belanda dengan penetapan badan hukum pada 1937 (*Algemeen Secretaris* No. 43. Tangga 18 Agustus 1937. ddo. Kiverson-Cipanas. ANRI). Mulai tahun itu, Perjarikatan Oelama berhasil melebarkan sayapnya ke seluruh Indonesia. Mereka berhasil mendirikan cabang-cabangnya di Semarang, Purwokerto (Banyumas), dan Tebing Tinggi (Sumatera Selatan) (Jalaluddin, 1990: 378). Masih pada 1937, ketika dibentuk Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI), Halim sebagai *Hoofdbestuur* Persjarikatan Oelama terpilih menjadi anggota *Hoofdbestuur* MIAI. Jabatan itu terus diembannya hingga beralih ke masa pendudukan Jepang (Hadikusuma, tt.: 87).

Masuknya tentara Jepang ke Nusantara pada awal 1942, tampak disambut baik oleh kaum bumiputera. Selain menjalin kerjasama dengan kaum Nasionalis, pemerintah Pendudukan Jepang pada awal pendudukannya juga bekerja-sama dengan para ulama. Pengaruhnya, meskipun memiliki kebijakan yang sama dengan pemerintah Hindia Belanda dalam menghadapi umat Islam, sikap politiknya tampak lebih bersahabat. Pada masa pemerintahan Jepang, para ulama lebih memperoleh kelonggaran dibandingkan dengan kelompok nasionalis.

Pada September 1943 empat organisasi besar Islam, Muhammadiyah, Nahdhatul 'Ulama, Perikatan Oemmat Islam,[9] dan Persatuan Oemmat Islam

---

9*Perikatan Oemmat Islam,* adalah nama baru dari *Persjarikatan Oelama*, dibentuk pada tahun 1943 atas ajuan Ahmad Ambari, Asyikin Hidajat, dan Halim. Dengan perubahan ejaan Bahasa

Indonesia,[10] yang sebelumnya dibekukan pemerintah Pendudukan Jepang diizinkan untuk aktif kembali. Dalam badan-badan seperti *Cuo Sangi In* maupun *Syu Sangikai* banyak tokoh Muslim yang menjadi anggota. Pada masa pemerintahan Pendudukan Jepang, dalam *Cuo Sangi In* yang beranggotakan 43 orang, enam orang di antaranya berasal dari tokoh Muslim yaitu: Abdoel Halim, Wahid Hasjim, dan Fathurrohman (Gunseikanbu, 2604: 430. ANRI; Notosusanto, 1984: 26). *Cuo Sangi In* kemudian diubah menjadi *Dokuritu Zyunbi Tyoosakai* atau lebih dikenal Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Dalam BPUPKI Abdoel Halim termasuk kelompok 62 di bawah pimpinan Radjiman Wedyodiningrat (Akim, 1964: 23; Jalaluddin, 1990: 380).

Sebuah sejarah yang tidak dapat dilupakan, karena BPUPKI merupakan *blue print* dalam pembentukan Negara RI dan UUD 1945, maka Perikatan Oemat Islam (POI) yang diwakili oleh Halim sebagai anggota badan tersebut, ikut memberikan sumbangan bagi perumusan kemerdekaan Indonesia.

Setelah Indonesia mengumumkan kemerdekaannya pada 17 Agustus 1945 ditemukan sejumlah informasi bahwa seluruh aktivitas Perikatan Oemat Islam (POI) tidak lantas terhenti seiring ber-

---

Indonesia pada 1947 (ejaan Soewandi) menjadi Perikatan Ummat Islam (PUI) (Ambary, 2006: 252-253).

10 AII baru berganti nama menjadi Persatoean Oemmat Islam Indonesia (POII) pada masa pendudukan Jepang, tepatnya pada 1 Februari 1944. POII pun mengalami perubahan ejaan Bahasa Indonesia pada 1947 (ejaan Soewandi) menjadi Persatuan Ummat Islam Indonesia (PUII) (Ambary, 2006: 253).

akhirnya masa pendudukan Jepang. Sebab, pihak Belanda tidak mengakui kemerdekaan Indonesia. Hal itu ditunjukkannya dalam serangkaian aksi *agresi militer* yang berlangsung pada 21 Juli 1947 M. (Agresi Militer I) dan 18 Desember 1948 M. (Agresi Militer II). Pengaruh dari agresi militer pemerintahan NICA (*Nederland Indies Civil Administration*), di Jawa terjadi evakuasi rakyat secara besar-besaran. Peristiwa ini pun menyebabkan bangsa Indonesia harus berjuang secara bergerilya. Dalam masa gerilya itulah, Perikatan Oemat Islam (POI) menunjukkan dedikasinya di masyarakat, selain menempatkan Abdoel Halim sebagai Bupati Majalengka, ia sendiri langsung memimpin masyarakatnya dalam perang gerilya. Abdoel Halim pun selanjutnya diangkat menjadi Ketua Panitia penggempuran Negara Pasundan (Akim, 1964: 40).

Pembentukan Al-Ittihadijatoel Islamijjah berawal dari pertemuan Cicurug para kyai menyepakati *plat form* organisasi yang akan mereka dirikan, yaitu:

1. Nama: Pentingnya pendirian soeatoe perhimpoenan yang diberi nama Al-Ittihadijatoel Islamijjah (AII).
2. Azas: Berazaskan Islam
3. Toedjoean: Menoedjoe kebahagiaan oemat dengan memakai jalan/madzhab *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* (Nurani, 2005: 53; Sulasman, 2007: 70).

Setelah disepakati *plat form* organisasi, tahap berikutnya adalah menentukan siapa yang akan menjadi ketua organisasi itu. Para ulama kaum menginginkan perwakilan dari ulama kaum yang menjadi ketuanya. Sementara para kyai di luar ulama

kaum menginginkan Ahmad Sanoesi menjadi ketuanya. Karena ulama kaum kalah jumlah, mereka kemudian mengalah. Karena itu, segera setelah kesepakatan tercapai, mereka mengutus Dasuki ke Batavia untuk mengutarakan hasil pertemuan Cicurug sekaligus meminta Ahmad Sanoesi untuk menjadi pucuk pimpinan organisasi itu (Iskandar, 1991: 254; Mawardi, 2011: 205). Setelah mendapat penjelasan dari Dasuki, Sanoesi pun sepakat mengenai perlunya pendirian organisasi Al-Ittihadijatoel Islamijjah. Selain itu, ia bersedia menjadi ketua organisasi tersebut (Sulasman, 2007: 70; Shaleh, 2011: 10-11).

Dilihat dari susunan *Hoofdbestuur* Al-Ittihadijatoel Islamijjah, mulai dari ketua, wakil ketua, hingga bendahara, semuanya tinggal di Batavia. Karena itu, meskipun aktivitasnya banyak dilakukan di keresidenan Priangan dan Buitenzorg (Bogor), Batavia Centrum dipilih sebagai *Kantoor Hofdbestuur* Al-Ittihadijatoel Islamijjah. Pada waktu itu, kantor pusat Al-Ittihadijatoel Islamijjah bertempat di Tanah Tinggi No. 191, Kramat-Batavia (Nurani, 2005: 53; Falah, 2009: 78). Sedangkan untuk penyusunan *statuten* (Anggaran Dasar) Al-Ittihadijatoel Islamijjah baru dapat diselesaikan empat bulan kemudian.

Program pertama yang dilakukan Al-Ittihadijatoel Islamijjah adalah menyelenggarakan pengajian-pengajian, Tabligh-Tabligh, dan mendorong para kyai untuk mendirikan madrasah-madrasah. Hanya saja, pada waktu itu Sanoesi masih berstatus sebagai *interneeran* (tahanan kota) di Batavia, sehingga tidak dapat bergerak dengan leluasa, karena ia tidak bisa keluar dari *gemeente Batavia* dan *Meester Cornelis*.

Mengingat hal itu, guna akselerasi program Al-Ittihadijatoel Islamijjah, Sanoesi menunjuk Sjafe'i[11] dari Pesantren Pangkalan Sukabumi untuk menjadi pengurus harian *Hoofdbestuur* Al-Ittihadijatoel Islamijjah, di samping tetap sebagai ketua cabang Al-Ittihadijatoel Islamijjah Sukabumi (Iskandar, 1991: 255). Mulai saat itu para kyai banyak yang bergabung. Mereka tidak hanya datang dari Sukabumi, tetapi dari Karawang, Purwakarta, Bogor, Cianjur, Bandung, Garut, Tasikmalaya, dan Ciamis (Mawardi, 1991: 208).

Perkembangan Al-Ittihadijatoel Islamijjah bertambah kuat setelah Ahmad Sanoesi dikembalikan ke Sukabumi, meskipun statusnya masih tetap sebagai tahanan kota. Jika selama Sanoesi berada di Batavia hanya 14 cabang, maka dalam waktu beberapa bulan Al-Ittihadijatoel Islamijjah berhasil membuka cabang baru menjadi 24 cabang dan hampir semuanya mendirikan AII-School (Laporan Mantri Polisi-Reserse, tanggal 20 Agustus 1935. Salinan dalam *Mailrapporten Geheim* No. 953 *geh*/37. ANRI; Iskandar, 1991: 261; Sulasman, 2007: 73). Kurikulum yang dikembangkan AII-School, terutama dalam bidang agama kemudian diadopsi oleh Muawanah-School, Perguruan Nasional Taman Siswa, dan sekolah Pasundan. Pada gilirannya, guru-guru agama dari Al-Ittihadijatoel Islamijjah banyak yang diangkat menjadi guru pada sekolah-sekolah tersebut (Iskandar, 1991: 262).

11Namun demikian, meskipun Sjafe'i menjadi pengurus harian *Hoofdbestuur* Al-Ittihadijatoel Islamijjah, segala kebijakan tertinggi oraganisasi sepenuhnya berada di tangan Sanoesi. Dengan dibentuknya Al-Ittihadijatoel Islamijjah, pengaruh Sanoesi semakin kuat (Saleh, 1966: 27).

Pesona Ahmad Sanoesi dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah juga semakin mendapat simpati masyarakat luas. Hal itu misalnya, pertama, ketika berlangsung rapat Partai Indonesia Raya di Bogor pada 25 November 1936, untuk mendapatkan dukungan massa ketua Parindra menyebutkan, Sanoesi bersimpati pada partai itu (Iskandar, 1991: 263). Kedua, pada Kongres Al-Ittihadijatoel Islamijjah di Bogor pada 1937, Ah. Nitisoemantri (seorang tokoh Pasundan eks Digulist), memberi usul agar Al-Ittihadijatoel Islamijjah diubah menjadi partai politik berbasis agama (Surat Mantri Polisi-PID No. 22/Rahasia, tanggal 21 Januari 1937. Salinan dalam *Mailrapporten* Geheim No. 953 geh/37. ANRI).

Melihat perkembangan luar biasa yang ditorehkan Al-Ittihadijatoel Islamijjah, pihak ulama kaum yang mendapat dukungan pemerintah Hindia Belanda terus berupaya membendung setiap aktivitasnya. Selain dari pemerintah, dukungan terhadap ulama kaum datang pula dari *Sarekat Hejo* dan *Pamitran*.[12] Mereka terus menebarkan ancaman tidak hanya saat pengajian berlangsung, tetapi di setiap ada kesempatan. Seperti, para santri kyai Nur dicegat dan dipukuli oleh anggota *Sarekat Hejo* di Selajambe Cisaat setelah mengikuti pengajian Al-Ittihadijatoel Islamijjah di tempat itu. Kasus lainnya terjadi di Soreang dan Cililin Bandung. Anggota Al-Ittihadijatoel Islamijjah diserang oleh orang-orang *Pamitran*. Tidak cukup di situ, mereka juga melakukan perusakan terhadap rumah seorang

12Menurut Iskandar (1991: 264. KITLV), kelompok *Sarekat Hejo* dan *Pamitran* pada 1920-an terkenal di Priangan sebagai organisasi yang paling anti terhadap Sarekat Rakyat.

ulama Al-Ittihadijatoel Islamijjah di Cililin (*Al-Ittihadijatoel Islamijjah* dalam Koleksi R.A. Kern No. 474).

Hingga memasuki 1938, status Sanoesi masih tetap sebagai tahanan kota. Kebebasan Sanoesi akhirnya diperoleh pada 20 Februari 1939 setelah Gubernur Jenderal Tjarda van Starkenborgh menerbitkan Surat Keputusan No. 3 yang berisi penyataan pembebasan Sanoesi dari segala hukuman (*Mailrapporten Geheim* No. 248 geh/39. ARA dalam Iskandar, 1991: 274; Sulasman, 2007: 74).

Beberapa bulan setelah pembebasan Sanoesi, Al-Ittihadijatoel Islamijjah melaksanakan Kongres ke-3 di Bandung pada 23-26 Desember 1939. Kongres ke-3 Al-Ittihadijatoel Islamijjah berada dalam bayang-bayang perang Asia Timur Raya. Pada saat yang sama, di Hindia Belanda telah banyak berdiri partai atau organisasi yang berlandaskan agama (Islam) atau yang netral agama. Mereka mayoritas telah mengikatkan diri pada sebuah federasi. Kuat dugaan, hal itulah yang menyebabkan beberapa anggota Al-Ittihadijatoel Islamijjah atau simpatisan menghendaki agar Al-Ittihadijatoel Islamijjah mendeklarasikan diri menjadi partai politik. Usul itu sebetulnya sudah muncul sebagaimana disebutkan sebelumnya, pada Kongres Al-Ittihadijatoel Islamijjah 1937. Oleh karena itu, kongres pun menolak usul itu. Alasannya, pertama, pada saat itu sudah terlalu banyak partai politik, termasuk partai Islam. Al-Ittihadijatoel Islamijjah tidak perlu membuat persaingan baru dengan partai-partai yang sudah ada. Di samping itu, dengan tanpa

menjadi partai politik pun pada kenyataannya sejumlah anggota AII telah mengambil bagian dari partai-partai itu.[13] Kedua, sesuai *statuten* Al-Ittihadijatoel Islamijjah pasal 2, bahwa maksud perhimpunan adalah memadjoekan ketjerdasan dan perikehidoepan orang moeslimien Indonesia, anggota Al-Ittihadijatoel Islamijjah harus menghormati disiplin partai yang telah ada. Al-Ittihadijatoel Islamijjah tidak mengharapkan setiap anggotanya yang telah memasuki partai tertentu menjadi bingung akibat Al-Ittihadijatoel Islamijjah berubah menjadi partai politik. Dengan *flat form* yang sudah disusun dalam *statuten*, Al-Ittihadijatoel Islamijjah memberi kebebasan kepada para anggotanya dalam menyalurkan aspirasi politiknya kepada partai-partai yang sudah dipilihnya sendiri (Mawardi, 2011: 208).

Sikap antipati Sanoesi dan anggota Al-Ittihadijatoel Islamijjah terhadap pemerintah Hindia Belanda berbanding terbalik dengan penerimaan mereka terhadap pemerintah pendudukan Jepang.[14] Hubungan antara Ahmad Sanoesi dengan pihak Jepang sudah

---

13Di antara anggota Al-Ittihadijatoel Islamijjah yang ketika itu menjadi anggota partai, sebut saja misalnya A. Zarkasji Sanoesi (Partai Islam Indonesia), Atj. Mansur (Gerakan Indonesia), dan Samsuddin (ketua Partai Indonesia Raya Jawa Barat) (Shaleh, 1966: 24; Iskandar, 1991: 274).

14Mengenai asal-usul masuknya tentara Jepang ke Sukabumi belum ditemukan informasi yang memadai. Untuk kepentingan ini, peneliti mengikuti pendapat Poesponegoro, (1993: 3), yang menyebutkan pada 5 Maret 1942 ibukota Batavia diumumkan sebagai “kota terbuka” yang tidak akan dipertahankan pemerintah Hindia Belanda. Setelah berhasil menguasai Batavia, tentara ekspedisi Jepang di bawah kepemimpinan Natsyu bergerak ke arah selatan dan berhasil menduduki Leuwiliang Buitenzorg. Melalui jalur inilah diduga Jepang masuk ke Sukabumi.

dimulai pada 1938 atau mungkin sebelumnya.[15] Pada 1938 pemerintah Hindia Belanda sempat mencium hubungan itu, namun Ahmad Sanoesi berhasil meyakinkan, bahwa hubungan itu murni ekonomi untuk pemenuhan keperluan koperasi AII (Iskandar, 1991: 275; Sulasman, 2007: 75; Darmawan, 2009: 67). Cepatnya proses pendudukan tentara Jepang di Sukabumi, menurut Mawardi (1985: 98), tidak lepas dari peranan Ahmad Sanoesi yang mengerahkan anggota Al-Ittihadijatoel Islamijjah untuk menunjukkan kantung-kantung pertahanan Belanda. Atas bantuan itu, tentara pendudukan Jepang mengutus Muni'am Inada untuk berkunjung ke rumah Ahmad Sanoesi. Pada kesempatan kunjungannya, Muni'am Inada di samping mengucapkan rasa terima kasih kepada Ahmad Sanoesi juga menyampaikan tawaran kerja sama[16] dari pemerintah pendudukan Jepang. Dengan

---

15Ketika terjadi depresi ekonomi di Hindia Belanda pada 1929, sejumlah produk murah dengan kualitas bagus dari Jepang membanjiri Hindia Belanda. Pada awal 1930 orang-orang Jepang di Hindia Belanda telah banyak yang memiliki toko, studio foto, maupun tukang cukur. Di samping harga dan kualitas barang yang mereka tawarkan bagus, para pemilik tokonya dikenal baik dan ramah. Dari situ, diduga mulai munculnya simpati masyarakat Bumiputera kepada orang-orang Jepang. Namun demikian, diinformasikan, di antara mereka banyak yang menjadi *spionase* (mata-mata) (Lubis, *et al*., 2011: 166).

16Menurut penuturan Badri Sanusi dalam wawancaranya dengan Mawardi, disebutkan, bahwa pada awal masa pendudukan Jepang Sanoesi pernah diundang oleh Kolonel Horie untuk menghadap Panglima Balatentara Dai Nippon di Jakarta. Di sana Sanoesi diperlakukan seperti "saudara" dan diminta agar bersedia membantu pemerintah Pendudukan Jepang dalam memobilisasi masyarakat untuk kepentingan Perang Asia Timur Raya. Setelah kembali, Sanoesi mengerahkan para muridnya untuk mengikuti pelatihan militer di *Rensei Koto Keikatsu Kaikai* (bekas *Agent Polisscheschool*) (Mawardi, 2011: 116). Pada Desember 1942 diadakan

pengalaman Sanoesi selama masa pemerintahan Hindia Belanda, pilihannya bukan hanya sekedar kooperatif atau nonkooperatif, tetapi antara kompromi atau dihabisi. Dengan penuh kesadaran apabila bersikap non-kooperatif akan mendapat resiko yang lebih merugikan baik bagi dirinya maupun Al-Ittihadijatoel Islamijjah, Ahmad Sanoesi kemudian menerima tawaran Muni'am Inada.[17]

Pada masa pemerintah Pendudukan Jepang, dibanding dengan ulama lainnya, Ahmad Sanoesi dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah lebih banyak memperoleh kemudahan. Misalnya, pertama, ketika para ulama dan kaum Muslim lain diminta untuk tidak melakukan kegiatan-kegiatan yang bersifat politik, Al-Ittihadijatoel

---

pertemuan antara *Gunseikan* dengan para tokoh nasionalis dan agama di hotel Salabintana. Hadir pada pertemuan itu, di antaranya Soekarno, Hatta, Ki Hajar Dewantara, Mas Mansjur, dan Sanoesi sebagai wakil masyarakat Sukabumi. Hasil dari pertemuan itu lahirlah Pembela Tanah Air (PETA). Sanoesi sendiri memasukkan Ketua BII dan Ketua Madjelis Ekonomi AII pada jajaran Perwira Tinggi PETA. Mereka adalah Mh. Basjuni yang kemudian lebih dikenal Kolonel Basjuni dan Abdoellah bin Noh (Benda, 1980: 293). Sementara itu, Damanhuri dan Turmudi, masih saudara Sanoesi kemudian diangkat menjadi Komandan PETA Sukabumi. Beberapa waktu kemudian, Masyumi mengumumkan berdirinya *Hizbullah*. Pada waktu itu, Sanoesi mempersilakan anak pertamanya, Ah. Zarkasyi untuk duduk pada Dewan Pengurus Pusat *Hizbullah*. Damanhuri dan Turmudi (paman Ah. Zarkasyi) kemudian diangkat menjadi Komandan dan Wakil Komandan *Hizbullah* Sukabumi. Damanhuri gugur pada 12 Juni 1948, dalam pertempuran melawan pasukan Gurkha di Bojongkokosan Parungkuda Sukabumi. Dalam Sejarah Sukabumi peristiwa tersebut disebut "Palagan Bojongkokosan" (Mawardi, 2011: 116-117).

17 Sikap Sanoesi yang menerima tawaran kerjasama dengan pemerintah pendudukan Jepang, awalnya mendapat reaksi keras. Reaksi itu bukan hanya datang dari kalangan kyai non-AII, tetapi juga tokoh pergerakan Nasional, termasuk Soekarno (Iskandar, 1991: 276).

Islamijjah meskipun secara formal dibubarkan, namun dibiarkan melakukan kegiatan rutin, kecuali penerbitan (Mawardi, 2011: 117). Kedua, pada 19 Mei 1943 Sanoesi diangkat menjadi anggota *Kaikyo Kyoshi Koshu-cho* (instruktur pelatihan militer bagi para kyai). Masih pada tahun itu, Sanoesi dari Al-Ittihadijatoel Islamijjah dan Halim dari Perikatan Oemmat Islam berhasil melakukan negosiasi dengan pemerintah Pendudukan Jepang untuk menghidupkan kembali organisasi yang mereka pimpin. Sebagai bukti keberhasilannya, pada September 1943 Al-Ittihadijatoel Islamijjah[18] dan Persjarikatan Oelama diizinkan aktif kembali dengan perubahan nama menjadi Persatuan Oemmat Islam Indonesia dan Perikatan Oemmat Islam. Ketiga, pada 25 Mei 1944, Sanoesi ditawari untuk menjadi anggota Dewan Penasihat Daerah (*Shu Sangi Kai*) Keresidenan Bogor. Pada tahun itu Sjamsoeddin, sebagai salah seorang anggota Persatuan Oemmat Islam Indonesia dan mantan aktivis Partai Indonesia Raya yang dibubarkan pemerintah Pendudukan Jepang pada 27 Juli 1942, ditawari untuk menjadi ketua Gerakan Tiga A (Iskandar, 1991: 276; Sulasman, 2007: 76). Keempat, pada akhir 1944, Sanoesi diserahi jabatan sebagai Wakil Residen Bogor[19] (Benda, 1980: 218). Kelima,

---

18Al-Ittihadijatoel Islamijjah diubah menjadi Persatoean Oemmat Islam Indonesia dan resmi berbadan hukum dari pemerintah Pendudukan Jepang pada 1 Februari 1944. Persatoean Oemmat Islam Indonesia pun mengalami perubahan ejaan Bahasa Indonesia pada 1947 (ejaan Soewandi) menjadi Persatuan Ummat Islam Indonesia (Benda, 1980: 303; Iskandar, 1991: 276; Ambary, 2006: 253).

19Pada saat itu pemerintah Pendudukan Jepang mengadakan perubahan pejabat di lingkungan pemerintahannya. Sejumlah

ketika dibentuk *Dokuritu Zyunbi Tyoosakai* (Badan untuk Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada 29 April 1945, Sanoesi mewakili Persatuan Oemmat Islam Indonesia tercantum sebagai salah seorang anggota-nya dengan nomor urut 2 dan nomor kursi 36 berhadapan dengan Ki Hajar Dewantara nomor kursi 6. Pada saat yang sama, Sjamsoeddin wakil dari Persatuan Oemmat Islam Indonesia lainnya, masuk menjadi anggota Badan tersebut dengan nomor urut 34 dan nomor kursi 59 (Bahar *et al*., 1995: xxv-xxvii; Lubis *et al*., 2011: 17).

Pernyataan penting Sanoesi dalam sidang-sidang BPUPKI terdapat pada sidang pleno 10 Juli 1945 ketika membahas bentuk negara kelak setelah Indonesia Merdeka. Suasana menjadi hangat setelah terjadi diskusi panjang antara Soasanto, Dahler, Yamin, Wongsonagoro, dan Singgih hingga Soeroso sebagai Wakil Ketua siding menutup rapat pada jam 13.30 WIB. Rapat dilanjutkan kembali pada pukul 15.30 WIB. Pembicaraan mengenai bentuk negara terus dilanjut-kan. Soekardjo Wirjopranoto dipersilakan menyampaikan gagasannya. Setelah itu, Soekiman yang menyampaikan gagasannya, namun segera dibantah Latuharhary. Pembicaraan mengenai bentuk negara kemudian mengkristal, pada kerajaan atau republik. Di saat itulah Ahmad Sanoesi dipersilakan mengemukakan pendapatnya oleh Radjiman. Inti

---

priyayi yang pada masa pemerintahan Hindia Belanda memiliki jabatan tinggi, hanya mengisi jabatan di tingkat daerah. Wakil dari kalangan Islam lainnya juga tidak ada yang mengisi jabatan setingkat Sanoesi. Sehingga Sanoesi merupakan satu-satunya orang pribumi yang mengisi jabatan eksekutif (Sulasman, 2007: 77).

usulan Sanoesi bentuk negara Indonesia kelak adalah *imamat* atau republik (Iskandar, 1991: 277; Bahar *et al*., 1995:107-124; Lubis *et al*., 2011: 25-28).

Kiprah Sanoesi di BPUPKI selain ikut menyumbangkan pikirannya dengan mengajukan konsep *imamat* atau republik, ia juga menyumbangkan pikirannya mengenai perlunya batas wilayah suatu negara merdeka (Bahar *et al*., 1995:157-158). Selanjutnya, ketika dibentuk panitia perancang Undang-Undang Dasar yang terdiri dari tiga *Bunkakai* (panitia), yaitu: (1) Bagian Undang-Undang Dasar, (2) Bagian Urusan Keuangan dan Perekonomian, dan (3) Bagian Pembelaan, Ahmad Sanoesi bersama Abdoel Halim dari Madjalengka, dan Sjamsoeddin masuk panitia Bagian Pembelaan (Bahar *et al*., 1995: 204).

Setelah Indonesia Merdeka, sama halnya seperti Halim, aktivitas Ahmad Sanoesi, Sjamsoeddin dan kader Persatoean Ummat Islam Indonesia tidak lantas terhenti seiring berakhirnya masa pemerintah Pendudukan Jepang. Pada masa Perang kemerdekaan 1945-1949, Ahmad Sanoesi tercatat sebagai anggota Komite Nasional Indonesia Pusat. Sementara Sjamsuddin pernah diamanahi jabatan sebagai Wakil Perdana Menteri Republik Indonesia pada Kabinet Amir Sjarifuddin II (11 November 1947-29 Januari 1948). Ia pun pernah diamanahi jabatan Menteri Penerangan pada Kabinet Soesanto/Kabinet Peralihan (20 Desember 1949-21 Januari 1950). Menjelang akhir hayatnya (1950), Syamsuddin juga diamanahi jabatan Duta Besar RI untuk Pakistan. Ketika ditandatangani perjanjian Renville pada 1948 yang dalam salah satu

butirnya dinyatakan bahwa ibu kota negara harus pindah dari Jakarta ke Yogyakarta dan Sukabumi bukan lagi bagian dari wilayah Indonesia, karena tugasnya itu Ahmad Sanoesi harus *hijrah* meninggalkan Sukabumi ke Yogyakarta (Iskandar, 1991: 277-278; Mawardi, 2011: 121).

4. Fusi menjadi Persatuan Ummat Islam

Pertemanan Abdoel Halim dari Perikatan Ummat Islam dan Ahmad Sanoesi dari Persatuan Ummat Islam Indonesia telah berlangsung lama (Ambary, 2006: 253; Falah, 2009: 21; Shaleh, 2011: 6). Persahabatan kedua tokoh itu kemudian dilanjutkan dengan kunjungan Halim, Asjikin Hidajat, dan Ambary dari *Hoofdbestuur* Persjarikatan Oelama kepada Sanoesi dan *Hoofdbestuur* Al-Ittihadijatoel Islamijjah di Sukabumi pada awal pemerintah pendudukan Jepang. Kedekatan hubungan antara Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi selanjutnya dapat dipahami dari kebersamaan mereka ketika bersama-sama menjadi pengurus Madjlis Islam A'la Indonesia, anggota Madjlis Syuro Muslimin Indonesia, anggota *Cuo Sangi In*, dan duduk berdampingan dalam *Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai* (BPUPKI) di Jakarta. Setelah proklamasi kemerdekaan 17 Agustus 1945, mereka masih saling bertemu baik di Jakarta maupun di Yogyakarta (Wanta, 1991[g]: 4; Ambary, 2006: 253-254). Dari kedekatan hubungan dan persahabatan antara Abdoel Halim dan Ahmad Sanoesi, diduga mulai dibicarakan upaya fusi kedua organisasi yang mereka pimpin. Namun, ketika rencana mengenai nama, bentuk organisasi hasil fusi, rancangan kepengurusan, waktu dan tempat

pelaksanaan fusi disepakati, sejarah belum berpihak kepada upaya mereka. Sanoesi wafat pada 31 Juli 1950 (Ambary, 2006: 254, Shaleh, 2011: 18).

Keinginan untuk melakukan fusi dilanjutkan oleh Sjamsuddin dengan mengirim surat kepada Abdoel Halim. Namun, surat yang dikirim Sjamsuddin kepada Abdoel Halim baru diterima bersamaan dengan siaran radio yang mengumumkan Samsuddin telah meninggal dunia di CBZ Jakarta. Karena itu, Abdoel Halim belum bertemu dengan Samsuddin sebagaimana diharapkan pada suratnya. Berbekal surat dari Sjamsuddin, Abdoel Halim dan Pengurus Besar Perikatan Ummat Islam mulai mengadakan pertemuan internal dengan agenda perlunya fusi antara Perikatan Ummat Islam dengan Persatuan Ummat Islam Indonesia. Setelah diperoleh kesepakatan internal, Pengurus Besar Perikatan Ummat Islam melakukan korespondensi dengan Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam Indonesia. Setelah gayung bersambut, keduanya mengadakan pertemuan di Sukabumi. Selanjutnya, guna mematangkan rencana fusi, para pucuk pimpinan Perikatan Ummat Islam dan Persatuan Ummat Islam Indonesia mengadakan dua kali pertemuan lanjutan di Bandung. Pertemuan pertama berlangsung pada 4-5 Agustus 1951, dan pertemuan kedua dilaksanakan pada 26-27 November 1951 (Wanta, 1991[h]: 2).

Sabtu, 5 April 1952 hari yang direncanakan tiba. Bertempat di Gedung Nasional (sekarang Balaikota) Bogor tampak hadir delegasi (perwakilan), anggota, dan simpatisan Perikatan Ummat Islam dan Persatuan

Ummat Islam Indonesia. Delegasi Perikatan Ummat Islam terdiri dari: Djunaidi Mansur (Ketua), Sudjono Hardjosudiro, Moh. Wahjuddin, Ahmad Nawawi, Bunjamin Ma'ruf, Abdul Azis Halim, M. Sukatma, Afandi Ridwan, Moh. Akim, dan S. Wanta (Anggota). Delegasi Persatuan Ummat Islam Indonesia terdiri dari: Utom Sumaatmadja (Ketua), A. Zarkasji Sanusi, M. Mitraatmadja, Moch. Maksum, A. Badri Sanusi, Sumantri, Sholeh, Dadun Abdulqohar, Abdulghani, dan Yusuf Iskandar (Anggota). Para delegasi dari masing-masing organisasi berunding dalam suasana *ukhuwah* (persudaraan). Mereka membicarakan masalah-masalah lanjutan dari pertemuan sebelumnya, yaitu: mengenai Anggaran Dasar, Anggaran Rumah Tangga, Tafsir Asas, Program Perjuangan, Isi Pernyataan *fusi* dan Susunan Pengurus Besar PUI (Wanta, 1991[h]: 1-2; DPP PUI, 2008: 1-2). Hari pertama prosesi fusi, yaitu 5 April kemudian ditetapkan sebagai hari fusi Persatuan Ummat Islam (Akim, 1964: 25; Ambary, 2006: 251).

5. Organisasi, Kepemimpinan, dan Keanggotaan PUI

Sebelum dilaksanakan fusi, kegiatan PUI dapat dilacak dari dua organisasi, yaitu Perikatan Ummat Islam dan Persatuan Ummat Islam Indonesia. Kegiatan yang dilakukan Perikatan Ummat Islam dan Persatuan Ummat Islam pada awalnya lebih menekankan pada aktivitas individual dari pada aktivitas organisasi. Potret seperti itu terus berlanjut beberapa tahun, hingga akhirnya muncul perhatian pada bidang pendidikan, dakwah, dan sosial. Pada perkembangan-nya, baik Perikatan Ummat Islam maupun Persatuan

Ummat Islam Indonesia mulai mendirikan organisasi-organisasi pendukung (organisasi sayap atau badan otonom) guna mewadahi aspirasi para pemuda, wanita, pelajar, dan simpatisan lainnya, serta mulai menerbitkan majalah periodikal regular, buku, dan kelengkapan organisasi lainnya. Pada tahapan tersebut, PUI sama seperti organisasi Islam modern lainnya.

Pola organisasi PUI, sejak fusi 1952 hingga akhir Februari 1991 tidak mengalami perubahan yang berarti. Namun, pada rentang waktu itu terdapat beberapa penambahan dan penyempurnaan. Penambahan dan penyempurnaan itu misalnya, pada Muktamar PUI ke-1 yang berlangsung dari 10-14 Oktober 1952, terjadi fusi antara Fathimiyah (wanita Perikatan Ummat Islam) dengan Zainabiyah (wanita Persatuan Ummat Islam Indonesia) menjadi wanita PUI. Posisi Wanita PUI dalam struktur organisasi berada pada Majelis tersendiri, yaitu Majelis Wanita. Muktamar PUI ke-1 juga menugaskan kepada Pengurus Besar untuk melakukan perbaikan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, Tafsir Asas,[20] dan pembuatan Lambang PUI.[21]

Pada Muktamar PUI ke-2 yang berlangsung dari 27-31 Agustus 1954, terjadi penyempurnaan Anggaran Dasar pada pasal Tujuan Organisasi, menjadi berbunyi:

20Untuk memperbaiki redaksi Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga dan Tafsir Asas Persatuan Ummat Islam Pengurus Besar menugasi Utom Sumaatmadja, Sudjono Hardjosudiro, Sholeh Iskandar, Fadhil Dasuki, dan Sudardja (Wanta, 1991[h]: 8).

21Untuk pembuatan Lambang Persatuan Ummat Islam Pengurus Besar menugasi A. Zarkasyi Sanusi, Maksum, dan Fadhil Dasuki (Wanta, 1991[h]: 8).

"menuju terlaksananya *Syariat Islamiyah Madzhab Ahlus-Sunnah wal-Jama'ah".* Pada Muktamar PUI ke-2, disahkan kelengkapan materi AD/ART PUI, Tafsir Asas, sikap PUI dalam menghadapi pemilihan Umum 1955, dan disahkan pembentukan beberapa lembaga sebagai alat pelaksana program pada Majelis-Mmajelis tertentu yang spesifik, seperti: lembaga pendidikan, dakwah, badan wakaf-zakat-shadaqah-derma, koperasi, dan yayasan (Wanta, 1991[h]: 11). Pada Muktamar PUI ke-2, Madjelis Sosial dan Pemuda yang semula disatukan, mulai dipisah meskipun belum menjadi badan otonom. Pada masa itu, juga mulai digiatkan organisasi kepanduan bernama Organisasi Pandu Islam Indonesia.

Pada Muktamar ke-3 yang berlangsung dari 15-20 Mei 1957. Pada Muktamar PUI ke-3, ditetapkan tujuan PUI, yaitu: "untuk mencapai terlaksananya syari'at Islamiyah madzhab *Ahlus-Sunnah wal Jama'ah*", dilanjutkan dengan menetapkan Azas pada pasal 2, "perhimpunan ini berazaskan Islam", dan pada sifat perhimpunan pasal 3, "perhimpunan ini adalah organisasi sosial, pendidikan, dan dakwah yang mandiri (*independen*)". Dalam program kerja, masih melanjutkan hasil keputusan Muktamar ke-2. Pada Muktamar ke-3, mulai dibentuk organisasi Pemuda Persatuan Ummat Islam berpusat di Majalengka, dan Ikatan Bekas Pelajar PUI, berpusat di Yogyakarta. Pada 1 Juni 1958, agar PUI diakui secara resmi keberadaannya oleh Pemerintah Republik Indonesia, Djunaidi Mansur, Ahmad Nawawi, Bunjamin Ma'ruf, dan Wanta mengajukan Surat Permohonan Pendaftaran Badan Hukum kepada Menteri Kehakiman.

Selang beberapa bulan, tepatnya 10 September 1958 terbit Daftar Penetapan Menteri Kehakiman dengan Nomor JA.5/86/23 tentang pengesahan Anggaran Dasar Persatuan Ummat Islam, yang ditandatangani Tio Tjiong To.

Pada Muktamar ke-4 29 Juli-1 Agustus 1964 di Bandung, selain terjadi gejolak politik nasional, juga disusul Abdoel Halim wafat pada 1962. Muktamar ke-4 menghasilkan pembaruan pucuk pimpinan Pengurus Besar dari A. Zarkasyie Sanusi ke A. Aziz Halim. A. Zarkasyie Sanusi kemudian diangkat menjadi Ketua Dewan Penasehat menggantikan Halim. Muktamar PUI ke-4, juga menambah satu Majelis, yaitu: Majelis Ilmu Pengetahuan dan Perguruan Tinggi.

Selain melakukan perubahan, perbaikan, dan penyesuaian Anggaran Dasar dan Rumah Tangga, PUI juga menetapkan Lambang Perhimpunan. Lambang PUI sebelum dilakukan perubahan, perbaikan, dan penyesuaian pada 2004 masih terpelihara dan terpampang *permanent* pada dinding bagian depan Aula Balai Permusyawaratan Muslimin (Bapermin) Majalengka sejak 1954 hingga sekarang. Makna filosofis dari lambang PUI dapat dipahami dari Surat Keputusan Pengurus Besar PUI No. 03/PB/VII/1983 tentang Lambang "PUI" yang mengacu pada Keputusan Mu'tamar PUI ke-1 tahun 1952 di Bandung dan Keputusan Mu'tamar PUI ke-3 tahun 1957 di Majalengka, adalah sebagaimana tertuang dalam Pasal 1 : Bentuk dan Bagian Isi.

Lambang PUI mempunyai bentuk dan bagian-bagian isinya terdiri dari: a) Bentuknya bulat, latarnya

berwarna hijau tua melingkar pada tepinya tali (tambang) tidak berujung di atas warna kuning tua; b) Di tengah bulatan bergambar Ka'bah berwarna hitam dengan garis tebal mendatar berwarna putih; c) Di sekeliling Ka'bah terdapat sinar yang banyaknya 16 yang pendek dan 16 yang panjang berwarna kuning tua, dan d) Di bagian atasnya bintang bersudut lima berwarna kuning tua dan di bawahnya bulan sabit juga berwarna kuning tua. Pasal 2: Arti Bentuk dan Bagiannya, berbunyi: 1) Lambang PUI berbentuk bulat berarti kebulatan tekad dan aqidah yang tercermin dalam Intisab PUI; 2) Tali yang melingkar tidak berujung memperlambangkan persatuan yang teguh dan persaudaraan yang erat; tidak mudah dicerai-beraikan; 3) Bintang bersudut lima perlambang ke-Maha- Esaan dan keluhuran Allah Swt; 4) Bulan sabit memperlambangkan penuh harapan dan jiwa optimisme; 5) Ka'bah berarti titik arah dari perpaduan dalam mengabdi, dan 6) Sinar merupakan jama'ah (1+6 = 7 = banyak) yang kompak menuju satu titik tujuan mengabdi sekalipun tingkat sosialnya tidak sama. Pasal 3: Arti Warna. Lambang PUI mengandung 4 (empat) warna: hitam, putih, kuning tua dan hijau tua: 1) Hitam berarti kesetiaan dan ketaatan dalam *taqwa*; 2) Putih berarti kesucian dalam mengabdi ('*ibadah*) dan keikhlasan; 3) Kuning tua berarti kebanggaan dan kemenangan; 4) Hijau tua berarti kesuburan dan kesejahteraan hidup.

Mars dan Hymne[22] PUI baru dirumuskan setelah A. Aziz Halim terpilih sebagai Ketua Umum Dewan Harian Pengurus Besar PUI pada Muktamar PUI ke-6. Naskah Mars dan Hymne PUI mulai dicetak ulang dan disiarkan oleh Sekretariat Pengurus Besar PUI di Majalengka pada 1974.

Sedangkan untuk aliran dan keanggotaan dalam PUI, Anggaran Dasar (1954), pasal 6. Anggota, menyebutkan: (1) Setiap orang Islam yang telah *aqil-baligh* dapat menjadi anggota perhimpunan; (2) Anggota terdiri dari: a) Anggota Biasa, b) Anggota Kehormatan; (3) Anggota berhenti karena: a) Atas permintaan sendiri, b) Meninggal dunia, c) Diberhentikan karena melanggar ketentuan-ketentuan perhimpunan atau melakukan hal-hal yang merugikan perhimpunan. Dengan mengikuti Anggaran dasar tersebut, memungkinkan semua orang dapat menjadi anggota PUI. Berdasarkan herregistrasi (daftar ulang) para anggota dan pencacahan Cabang dan Ranting PUI, pada akhir Juli 1954 terdapat 70 buah Cabang, 221 buah Ranting dan jumlah anggota 14.427 orang terdiri dari 7.067 pria dan 7.360 wanita (Wanta, 1991[h]:

22Setelah pemerintahan Pendudukan Jepang, bangsa Indonesia serentak berjuang merebut kemerdekaan dari pemerintah Kolonial Belanda. Pada waktu itu komponis-komponis muda ikut berjuang dengan menciptakan lagu-lagu perjuangan berupa Mars dan hymne yang dinyanyikan semua lapisan rakyat: petani, pekerja, laskar, anak-anak sekolah, dan para pejuang kemerdekaan lainnya untuk membakar semangat perjuangan kemerdekaan. Komponis-komponis terkenal waktu itu ialah W.R. Supratman, Cornel Simanjuntak, Kusbini, Liberti Manik, Ismail Maezuki, Amir Pasaribu, dan lain-lain. Hingga kini lagu-lagu ciptaan mereka masih berkumandang melalui radio dan tv dan sebagian menjadi lagu-lagu wajib di sekolah-sekolah seluruh Indonesia (Simanungkalit, 2008: 77).

8). Berdasarkan pendataan pada Muktamar PUI ke-4, dilaporkan hasil karya PUI dalam bentuk bangunan sebagai berikut: 1) Madrasah Ibtidaiyah (2.000 buah), 2) Madrasah Tsanawiyah/Aliyah (34 buah), 3) Taman Kanak-Kanak (8 buah), 4) Taman Asuhan Yatim Piatu (3 buah), 5) Pesantren (1.703 buah), 6) Mesjid (belum dihitung). Sementara berdasarkan her-registrasi (daftar ulang) para anggota dan pencacahan Cabang dan Ranting PUI hingga tahun 1964, adalah: 1) Guru (8.500 orang), 2) Murid (400.000 orang), dan 3) Anggota di luar guru dan murid (20.000 orang) (Akim, 1964: 30). Jumlah ini terus meningkat secara signifikan pada tahun-tahun selanjutnya.

6. *Intisab* sebagai Doktrin PUI

Ketika umat Islam diajarkan dan dipaksa melakukan *seikeirai* (menghormat Kaisar Tenno Heika dengan menundukkan badan ke arah Tokyo),[23] hal tersebut sangat melukai akidah kaum mereka. Sebab, dalam keyakinan dasar umat Islam, menyembah kepada selain Allah hukumnya *kafir* dan *musyrik*. Sejak saat itu kepercayaan umat Islam terhadap pemerintah Pendudukan Jepang mulai berkurang. Sikap umat Islam seperti itu tidak hanya ditunjukkan oleh para pemimpin perhimpunan, tetapi juga dilakukan oleh beberapa ulama secara individual. Para ulama pemimpin perhimpunan (Islam) masih mau bekerjasama dengan pemerintah Pendudukan Jepang,

---

23 Dalam *Shintoisme* diyakini, bahwa Kaisar Jepang Tenno Heika adalah keturunan Dewa Matahari (*Amaterazu Omikami*). *Amaterazu Omikami* diyakini sebagai tuhan yang mahakuasa, pemilik semesta alam yang telah mengkaruniai kehidupan bagi ras Yamato.

tetapi dengan mengajukan syarat pemerintah Pendudukan Jepang tidak menghina keyakinan dan ajaran Islam. Sementara itu, dijumpai peristiwa ulama[24] yang melakukan penolakan dan pemberontakan.

Dalam situasi tersebut, Abdoel Halim berupaya mengeluarkan masyarakat dari serba keterpurukan. Ia melakukan penolakan terhadap pemerintah Pendudukan Jepang tidak dengan pemberontakan,

---

24Salah seorang ulama yang melakukan pemberontakan terhadap kebijakan *Seikeirei* adalah Hudaemi atau Umri dilahirkan pada 1899 di kampung Bageur, Tasikmalaya. Ayahnya bernama ajengan Nawapi dan ibunya Nyai Ratmah. Setelah menunaikan ibadah haji ia mengganti namanya menjadi Zaenal Mustofa. Sejak tahun 1940, Mustofa secara terang-terangan mengadakan kegiatan yang membangkitkan semangat kebangsaan dan sikap perlawanan terhadap pemerintah Hindia Belanda. Akibatnya, ia sering masuk penjara. Pada 8 Maret 1942 kekuasaan pemerintah Hindia Belanda berakhir dan diganti oleh pemerintah Pendudukan Jepang. Dalam sebuah pidato singkatnya, Mustofa mengingatkan, bahwa *fasisme* Jepang lebih berbahaya dari *imperialisme* Belanda. Ia pun menentang *Seikeirei*, kewajiban rakyat pribumi menyerahkan padi kepada pemerintah Pendudukan Jepang, dan perlakuan tentara Jepang terhadap para wanita pribumi. Selanjutnya, Mustofa dikenal sebagai tokoh dibalik pemberontakan Singaparna. Sehari setelah peristiwa tersebut, antara 700-900 orang ditangkap dan dimasukkan ke penjara Tasikmalaya. Sementara itu, Mustofa dan 23 orang lainnya ditetapkan bersalah dan dibawa ke Jakarta untuk diadili. Dalam proses pengadilan tersebut, mereka hilang. Belakangan, Kepala *Erevele* Belanda di Ancol, menyatakan, Mustofa dan kawan-kawan telah dieksekusi 25 Oktober 1944 dan dimakamkan di pemakaman Belanda di Ancol. Melalui penelusuran salah seorang santrinya, Kolonel Syarif Hidayat pada 1973, keberadaan makam tersebut ditemukan. Pada 25 Agustus 1973, semua makam itu dipindahkan ke Sukamanah, Tasikmalaya. Untuk mengenang jasa-jasanya dalam mempertahankan Negara Indonesia, pada tanggal 6 Nopember 1972, Haji Zaenal Mustofa diangkat sebagai Pahlawan Pergerakan Nasional dengan Surat Keputusan Presiden No. 064/ TK/Tahun 1972 (Lubis *et al*., 2011: 116-118).

tetapi melalui caranya sendiri. Untuk kepentingan itu, Abdoel Halim dan sejumlah kader Persjarikatan Oelama, seperti: Djunaidi Mansur, Abdul Wahab, Bunyamin Ma'ruf, Ahmad Nawawi, dan Abdullah Yasin Basyuni berkumpul untuk merumuskan *intisab* sebagai falsafah sekaligus doktrin tandingan terhadap ajaran *Seikeirei* bagi anggota dan simpatisan Persjarikatan Olema (P.O.). Rujukan yang digunakan Halim dan para kyai dalam merumuskan *intisab*, selain bersumber kepada *al-Qur'an* juga menggunakan kitab kuning[25] *Al-Washiyah al-Dzahabiyah* karya al-Manufi, seorang ulama Mesir.

Teks asli *intisab* yang diambil Halim dan para kyai Persjarikatan Oelama dari kitab *Al-Washiyah al-Dzahabiyah,* karya al-Manufi adalah sebagai berikut:

اللهُ غَايَتُنَا، وَالإِخْلاَصُ مَبْدَؤُنَا، وَالإِصْلاَحُ سَبِيْلُنَا، وَالْمحَبَّةُ شِعَارُنَا
نعاهدالله على الصدق، والإخلاص، واليقين، والتوكل

"Allah tujuan pengabdian kami, Ikhlas dasar pengabdian kami, Ishlah jalan pengabdian kami, dan Cinta lambang pengabdian kami. Kami berjanji kepada Allah untuk berlaku benar, ikhlas, tegas dan bertawakal."

Abdoel Halim kemudian menambahkan teks *intisab* tariqat Sadziliyah dengan kalimat *basmallah*

25Menurut penuturan Abdullah Yasin Basyuni kepada Djuwaeni dalam *wawancara* pada 21 Januari 1990, Abdul Halim menciptakan *intisab* bersumber dari al-Qur'an, al-Hadits dan beberapa kitab, di antaranya *al-Washiyah al-Dzahabiyah, Muhammad Matsalu al-A'la* dan *Perikehidupan Muhammad SAW* (Djuwaeni, t.t.: 3).

dan *syahadatain*, sehingga *intisab* dalam Persjarikatan Oelama dimulai dengan kalimat sebagai berikut:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ
اَشْهَدُ اَنْ لاَاِلَهَ إِلاَ اللهَ وَأَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ الله

"Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Saya bersaksi bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah dan saya bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah."

Pada *alinea* terakhir juga mendapat modifikasi dari Halim, menjadi:

نعا هد الله على الصدق والإخلاص واليقين
وطلب رضى الله فى العمل بين عباده بالتوكل عليه

"Kami berjanji pada Mu ya Allah untuk berlaku benar, ikhlas, Tegas dan mencari ridha Mu dalam beramal terhadap hamba-hamba Mu Dengan bertawakal pada Mu."

Teks *intisab* yang dirumuskan Abdoel Halim dan para kader Persjarikatan Oelama secara keseluruhan menurut Wanta (1991[a]: 8), adalah sebagai berikut:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ
أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ
وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ
اللهُ غَايَتُنَا وَالإِخْلاَصُ مَبْدَؤُنَا
وَالإِصْلاَحُ سَبِيْلُنَا وَالمحَبَّةُ شِعَارُنَا
نُعَاهِدُ اللهَ عَلَى الصِّدْقِ وَالإِخْلاَصِ
وَاليَقِيْنِ وَطَلَبِ رِضَى اللهِ فِى العَمَلِ
بَيْنَ عِبَادِه بالتوكل عليهِ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ. بِسْمِ اللهِ وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ العَلِيِّ ٱلْعَظِيْمِ.
اللهُ أَكْبَرْ

Setelah Perikatan Oemmat Islam melakukan fusi dengan Persatuan Oemmat Islam Indonesia, *intisab* terus dijadikan falsafah dan doktrin Persatuan Ummat Islam.

Adapun tata cara pelaksanaan *intisab* pada acara-acara resmi PUI, digambarkan oleh Shaleh (1990: 1-2), sebagai berikut:

> Orang-orang yang untuk pertama kalinya menghadiri sebuah pertemuan resmi warga Persatuan Ummat Islam mungkin akan terkesima tatkala mereka terpaksa harus ikut berdiri, menirukan atau mendengarkan pembacaan *intisab*. Mereka mungkin telah mengenal sebagian kalimat-kalimatnya, namun dalam rangkaian intisab mungkin mereka anggap lain. Tambahan pula, tata cara pembacaannya, yang mirip *kaifiat mahdhah* itu, makin mengesankan kelainannya. Karena itu, selesai pembacaan *intisab* tersebut, mereka mungkin menebak-nebak sosok Persatuan Ummat Islam. Gambaran seperti itu terdapat pula pada umumnya warga Persatuan Ummat Islam. Biasanya, sebelum pimpinan mempersilakan berdiri, hadirin yang warga Persatuan Ummat Islam tampak mulai bergoyang, siap-siap untuk berdiri. Selanjutnya, nyaris tanpa diminta lagi, hadirin serempak berdiri segera setelah setelah pimpinan pembacaan *intisab* tampil dihadapan mereka. Kemudian pembacaan pun dilaksanakan, kalimat demi kalimat, menirukan pimpinanya. Setelah acara pembacaan tersebut pertemuan dilanjutkan. Demikianlah lebih kurang gambaran umum dari aplikasi *intisab* dalam rekaman kenyataannya selama ini.

7. *Ishlahus-Tsamaniyyah* sebagai Program Kerja PUI

Penyusunan *Islahus-Tsamaniyyah* meskipun baru

dilakukan setelah fusi,[26] pokok-pokok pikiran yang termuat di dalamnya sudah ada sebelum itu (Jalaluddin, 1990: 122). Pokok-pokok pikiran yang melatari munculnya konsep *Ishlah*, dimulai dari kesadaran Abdoel Halim ketika akan mendirikan Santi Asromo. Ia melihat kondisi kaum bumiputera sebagai masyarakat terjajah dan hidup memprihatinkan. Mereka miskin, bodoh, dan terbelakang dalam berbagai lapangan kehidupan[27]. Kondisi kaum bumiputera seperti itu semakin bertambah parah setelah terjadi resesi ekonomi dunia pada 1930-an yang dikenal dalam sejarah ekonomi sebagai zaman *malaise* (Soekarno, 1965: 182). Pokok-pokok pikiran Abdoel Halim dimulai dari penafsirannya tentang *al-Salam* (keselamatan). Menurut Abdoel Halim, agama Islam merupakan kumpulan ajaran yang bertujuan membimbing manusia agar memperoleh keselamatan di dunia dan akhirat. Dua macam keselamatan itulah yang disebut *al-Salam* (Jalaluddin, 1990: 101). Kesejahteraan hidup di akhirat erat kaitannya dengan keselamatan hidup di dunia. Untuk memperoleh kehidupan yang sejahtera di akhirat, manusia harus hidup selamat dahulu di dunia berupa hidup yang sejalan

---

26Tim perumus *Ishlahus-Tsamaniyyah* Persatuan Ummat Islam adalah Utom Sumaatmadja, Sudjono Hardjosudiro, Sholeh Iskandar, Fadil Dasuki, dan Sudardja. Hasil rumusan mereka kemudian dinamakan *Tafsir Azas* "Persatuan Ummat Islam" (Wanita, 1991[h]: 8).

27Status kaum bumiputera ketika itu ditempatkan pemerintah Hindia Belanda sebagai kelas ketiga berdasarkan ketentuan hukum tahun 1920. PN Balai Pustaka (1976: 15), menyebutkan, berdasarkan ketentuan tersebut, golongan kaum bumiputera yang didominasi umat Islam ditempatkan di bawah golongan masyarakat keturunan Timur-Asing.

dengan tuntutan agama (Abdoelchalim, 1928: 1-2). Untuk itu, ajaran Islam dapat difungsikan sebagai pedoman untuk membina kehidupan yang selamat di dunia. *Al-Salam* dapat diaplikasikan dalam kehidupan praktis melalui pendidikan guna membimbing manusia agar memiliki akhlak mulia, wawasan pengetahuan, dan dapat hidup mandiri dengan bekerja melalui tenaganya sendiri secara *ikhlas* dan *ridha*. Itulah yang disebut *santri lucu*. Untuk mewujudkan semua itu, seorang santri harus mendapat bimbingan khusus melalui pendidikan di asrama (Santi Asromo) (Jalaluddin, 1990: 101-102).

Masih menurut Halim, untuk terwujudnya *al-Salam* perlu dilakukan upaya berupa perbaikan (*ishlah*) pada aspek-aspek tertentu dari kehidupan manusia dan menyelaraskannya dengan tuntutan agama (Jalaluddin, 1990: 102). Ishlah dimaksud meliputi: perbaikan akidah *(ishlahul 'aqidah),* perbaikan ibadah *(ishlahul 'ibadah),* perbaikan pendidikan *(ishlahut tarbiyah),* perbaikan keluarga *(ishlahul 'ailah),* perbaikan adat kebiasaan (*ishlahul 'adat),* perbaikan hubungan sosial *(ishlahul mujtama'),* perbaikan perekonomian (*ishlahul iqtisad),* dan perbaikan umat *(ishlahul umat)* (Akim, 1964: 46-58; Jalaluddin, 1990: 102-131).

Pada perkembangannya, meskipun program pokok perbaikan keumatan tidak berubah, namun peristilahan, formulasi susunan, dan penekanan materinya antara penulis yang satu dengan penulis yang lain berbeda. Perbedaan itu apakah disengaja atau kekurangcermatan penulisnya, atau karena format yang khusus belum ada, peneliti belum

mendapatkan penjelasan. Namun demikian, kesemuanya sepakat bahwa *Islahus Tsamaniyyah* merupakan kerangka acuan yang kemudian dijadikan Program Kerja PUI.

8. Peran dan Perkembangan PUI

Peran[28] yang dimaksud dalam tulisan ini adalah serangkaian usaha PUI sesuai dengan tujuan pendiriannya baik secara formal maupun non-formal. Peran PUI didasarkan pada ketentuan dan harapan yang menerangkan apa yang harus dilakukan organisasi itu dalam situasi tertentu agar dapat memenuhi harapan ummat (Islam) sesuai dengan tujuan dan amal usaha yang telah ditetapkannya. Arah kebijakan PUI lebih bersifat sosial, seperti: pendidikan dan pengajaran, pengembangan ekonomi kerakyatan, pemeliharaan mesjid, surau-, pesantren, pengajian (dakwah), perawatan yatim piatu, serta bidang sosial lainnya (Yunus, 1960: 290). Bidang-bidang tersebut menjadi ciri penting dari organisasi itu. Namun, dalam pembahasan ini tidak akan dikemukakan seluruh program pokok perbaikan sebagaimana terangkum dalam *Islahus Tsamaniyyah* (delapan pokok perbaikan), tetapi lebih ditujukan pada bidang pendidikan dan pengajaran (*Ishlahut Tarbiyah*), ekonomi

---

28Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (2013: 1051), peran mempunyai arti: pemain sandiwara (*film*), tukang lawak pada permainan *makyong*, atau perangkat tingkah yang diharapkan dimiliki oleh orang yang berkedudukan di masyarakat. Istilah peran apabila digunakan dalam lingkungan pekerjaan adalah seseorang yang diberi (atau mendapatkan) sesuatu posisi, diharapkan dapat menjalankan perannya sesuai dengan apa yang diharapkan oleh pekerjaan tersebut.

(*Ishlahul Iqtishad*), dan politik (*Siyasah*).

Peran PUI dalam pendidikan. Seperti organisasi massa Islam lainnya di Indonesia, PUI meyakini, bahwa pendidikan yang berorientasi keagamaan lebih diminati oleh umat Islam. Madrasah-madrasah atau sekolah-sekolah yang dikelola oleh umat Islam sangat diperlukan, sebab sistim pendidikan yang dikelola oleh pemerintah cenderung mengabaikan mata pelajaran agama (Islam). Mengingat hal itu, disamping melaksanakan amanah Muktamar PUI ke-1, perbaikan pendidikan (*Ishlahut Tarbiyah*) merupakan salah satu program prioritas PUI. Untuk itu, sebelum dilaksanakan Muktamar[29] PUI ke-2 di Sukabumi, pada 13-15 Juni 1954 di Majalengka diselenggarakan Konferensi Pendidikan PUI ke-1 (Wanta, 1991[h]: 9).

Konferensi Pendidikan dan Pengajaran PUI ke-1 menghasilkan beberapa keputusan sebagai berikut: Pertama, tujuan pendidikan dan pengajaran PUI, adalah: a) menuju terbentuknya suatu ummat yang (*afrad*-nya/individunya) beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT., b) dalam hidup dan kehidupan berguna dan bermanfa'at untuk diri dan masyarakat, c) dapat mengikuti dan menyesuaikan diri sesuai perubahan dan ajakan masa, dan d) mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Kedua, Program Kerja Pendidikan PUI, meliputi: a) adanya pembagian tugas dan kewajiban antara Inspeksi (Pengawas), Sekretariat, dan

29 Muktamar PUI ke-2 dilaksanakan pada 27 Dzulhijah 1373 – 1 Muharam 1374/27-31 Agustus 1954 di Sukabumi. Selain melaksanakan Konferensi Pendidikan, kegiatan menjelang dilaksanakannya Muktamar PUI ke-2 juga diawali dengan Konferensi Kerja tanggal 23-25 April 1954 di Majalengka dan 30 April – 1 Mei 1954 di Cianjur (Wanta, 1991[h]: 8-11).

Penyelenggara Sekolah atau Madrasah sesuai tenaga dan kemampuan yang tersedia, b) menentukan rencana pelajaran (kurikulum) Sekolah Dasar/Madrasah Ibtidaiyah PUI, c) menetapkan rencana Madrasah/Sekolah tingkat Lanjutan, yaitu rencana mendirikan SGI (Sekolah Guru Islam) dengan lama studi 6 tahun, dan d) mengesahkan Tata Tertib Majelis Pengajaran, meliputi: 1) penetapan hari libur sekolah, 2) memperbaiki mutu guru-guru PUI, dan 3) stabilitas usaha keuangan Sekolah/Madrasah (Wanta, 1991[h]: 9-10).

Dengan adanya keputusan Konferensi Pendidikan dan Pengajaran PUI ke-1, sejumlah madrasah/sekolah yang berada di bawah Persatuan Ummat Islam kemudian menyesuaikan diri baik mengenai tujuan pendidikan dan pengajaran maupun Program Kerja pendidikannya. Hal itu misalnya dilakukan oleh Sekolah Guru Islam (SGI) Daarul Uluum Majalengka. Pada SGI, dari yang semula hanya lima kelas kemudian menjadi enam kelas dengan rencana baru. Dengan perubahan itu, dari yang semula lama studinya hanya berlangsung lima tahun, menjadi enam tahun. Sekolah Guru Islam Daarul Uluum telah banyak berjasa mengeluarkan guru-guru agama yang tersebar di Jawa Barat, bahkan hingga ke luar pulau Jawa (Yunus, 1960: 291). Namun, keputusan Konferensi Pendidikan dan Pengajaran PUI ke-1 tidak diberlakukan pada pesantren/madrasah Gunung Puyuh dan Santi Asromo, meskipun keduanya sama-sama di bawah pimpinan Pengurus Besar PUI Bagian Pendidikan. Pesantren/madrasah Gunung Puyuh dan Santi Asromo

diberi kewenangan khusus dalam pengelolaan pendidikan dan pengajarannya, termasuk menentukan kurikulum dan sumber-sumber pembelajarannya.

Konferensi Pendidikan dan Pengajaran PUI ke-2, dilaksanakan di Sukabumi pada 1958. Konferensi itu menghasilkan, antara lain: Pertama, rencana pelajaran Madrasah Diniyah 6 tahun/tingkat Ibtidaiyah (rendah. Kedua, rencana pendirian Madrasah Menengah Pertanian di Majalengka. Ketiga, menyusun Rencana Pelajaran Sekolah Guru 6 tahun untuk dijadikan pegangan (panduan) di Cabang-cabang Persatuan Ummat Islam. Keempat, menindaklanjuti amanah Mu'tamar PUI ke-3, disusun pedoman kaderisasi bagi pemuda PUI, meliputi: Pemuda PUI, Ikatan Bekas Pelajar PUI dan Simpatisan, OPII, Puteri PUI dan Pelajar PUI. Kelima, menyiapkan penyelenggaraan Madrasah Wajib Belajar (MWB) 8 tahun. Keenam, menyusun mekanisme kerja guna mengatur penyelenggaraan tiap-tiap tingkat dan jenis Madrasah/Sekolah dengan pembagian Pimpinan dan Penyelenggaraannya, yaitu: Perguruan Tinggi (PT) oleh PB/Wilayah; Aliyah/SMA oleh Daerah; Tsanawiyah/SMP oleh Cabang; dan SD/ Madrasah Ibtidaiyah oleh Ranting, serta untuk penyelenggaraan TK/ Raudhotul Athfal oleh organisasi Wanita Persatuan Ummat Islam tingkat Cabang/Ranting (Wanta, 1991[h]: 16-17).

Perhatian Persatua PUI dalam perbaikan pendidikan tidak berhenti sampai di situ. Konferensi Pendidikan dan Pengajaran PUI ke-3, menghasilkan beberapa keputusan. Wanta (1991[h]: 18), menyebutkan sebagai berikut: Pertama, para lulusan Ibtidaiyah/SR.

PUI 6 tahun dan Madrasah Wajib Belajar (MWB)[30] 8 tahun, diharapkan dapat: a) Menjadi penunjang pembangunan pedesaan dan mengurangi urbanisasi, b) Menjadi penunjang program transmigrasi dan dapat mandiri. Bagi PUI, desa merupakan pangkal kehidupan demokrasi (politik, ekonomi, sosial, dan budaya). Kedua, para lulusan Madrasah/Sekolah tingkat lanjutan Persatuan Ummat Islam, seperti SMP/Tsanawiyah, SGI/PGA, dan SG, sebagai Madrasah/Sekolah Pembangunan, dipersiapkan untuk menjadi tokoh/pemimpin masyarakat. Ketiga, perlu penerbitan buku pedoman yang mengatur pelaksanaan (petunjuk pelaksanaan) administrasi kemadrasahan/sekolah, pemeriksaan dan pengawasan, penyelenggaraan dan penetapan lainnya yang dihimpun dalam Kumpulan Instruksi dan Peraturan Majelis Pendidikan dan Pengajaran Persatuan Ummat Islam (KIP). Hingga 1962, terdapat 6 buah KIP, yang dikeluarkan Majelis

30 Pada 1958/1959 Departemen Agama mengadakan pembaharuan pendidikan pada tingkat Madrasah. Pembaharuan dimaksud adalah dengan memberlakukannya Madrasah Wajib Belajar. Lama belajar di MWB adalah 8 tahun (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979: 167). Persatuan Ummat Islam yang dalam pengembangan pendidikan madrasahnya menginduk kepada Departemen Agama telah memulai program Wajib Belajar Pendidikan Dasar sejak 1958. Sementara Departemen P dan K., meskipun sudah mengundangkan pendidikan pada 1950 dan 1954 dengan terbitnya Undang-Undang No. 4 Tahun 1950 *jo* Undang-Undang no. 12 Tahun 1954. Pada kedua Undang-Undang itu belum tersirat maupun tersurat tentang pernyataan “Wajib Belajar Pendidikan Dasar” dan lama pendidikannya. Gerakan pendidikan wajib belajar sebagai suatu gerakan nasional dan bagian yang tidak terpisahkan dari pembangunan nasional baru dicanangkan pada Pelita IV, melalui pidato Presiden Suharto pada hari pendidikan nasional tanggal 2 Mel 1984. Program Wajib Belajar Pendidikan Dasar 9 Tahun baru dimulai dengan terbitnya PP No. 28/1990.

Pendidikan dan Pengajaran PUI, yaitu KIP ke-1 (Mei 1958), KIP ke-2 (Nopember 1958), KIP ke-3 (September 1959), KIP ke-4 (Oktober 1961), KIP ke-5 (Agustus 1962), dan KIP ke-6 (November 1962).

Selain menyelenggarakan Konferensi Pendidikan, PUI juga menyelenggarakan Musyawarah Nasional (Munas) Tri Daya Majelis Pendidikan dan Pengajaran kemudian mengadakan Musyawarah Kerja Pendidikan pada Januari 1969. Hasil dari Musyawarah Kerja tersebut, pada April 1969 di Majalengka didirikan Pusat Latihan Pembinaan Kader Pendidikan PUI (Wanta, 1987: 8-9). Menjelang pelaksanaan Muktamar PUI ke-7, Majelis Pendidikan dan Pengajaran mengadakan Musyawarah Kerja, tepatnya pada 15-16 Juni 1974 (Wanta, 1991[h]: 42). Musyawarah Kerja berhasil merumuskan "Pola Pendidikan" PUI yang kemudian diajukan sebagai bahan pertimbangan pada Muktamar. Rumusan "Pola Pendidikan" yang diajukan Majelis Pendidikan dan Pengajaran kemudian diterima Muktamar PUI ke-7. Sebagai tindak-lanjutnya pada 1-4 November 1979 dilaksanakan Loka Karya Perguruan PUI di Majalengka.

Pada 14 Mei – 5 Juni 1983, Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam membagi delapan tim untuk melakukan kunjungan ke daerah dalam rangka *silaturrahim* (menjalin komunikasi) dan sosialisasi keputusan Loka Karya Pendidikan.[31] Hal itu dilakukan

---

31Wanta (1991[h]: 46), menyebutkan, selama Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam pindah dari Majalengka ke Bandung dari 1967 hingga 1985 atau selama 22 tahun belum memiliki Sekretariat yang tetap. Alasannya, uang yang terhimpun dari usaha untuk operasional saja tidak cukup. Untuk itu, dengan terpaksa Kantor Sekretariat berpindah-pindah dari rumah

Pengurus Besar pada tahun selanjutnya, yaitu mulai 1 September – 17 November 1984. Pada tahun itu Pengurus Besar terbagi dalam tujuh tim (Wanta, 1991[h]: 47). Hasil kunjungan Pengurus Besar PUI ke beberapa Wilayah dan Daerah menghasilkan rumusan tentang perlunya Program Terpadu Pendidikan. Untuk itu, pada 5 Januari 1985 Persatuan Ummat Islam menerbitkan Peraturan Pengurus Besar No. 01/PB/VII/ 1985 tentang Program Terpadu Pendidikan "PUI". Selanjutnya, pada 16 Februari 1985 Persatuan Ummat Islam menerbitkan Peraturan Pengurus Besar No. 02/PB/VII/1985 tentang Koordinasi Kerja Majelis-Majelis dalam Program Pendidikan yang mengatur mekanisme kerja pelaksanaan Program Terpadu Pendidikan. Untuk memperkuat dua peraturan tersebut, Pengurus Besar PUI melengkapinya dengan menerbitkan Surat Keputusan Pengurus Besar No. 04/PB-SK/1985 tanggal 21 Mei 1985 tentang Tata Tertib yang mengatur tugas, wewenang, dan kewajiban penyelenggara madrasah/sekolah di lingkungan Persatuan Ummat Islam (Wanta, 2007[a]: 89).

---

seseorang ke rumah yang lain atas dasar keikhlasan dan kebaikan hatinya. Hal lain, keadaan tenaga para aktifisnya terpencar berjauhan. Pada rentang waktu itu, sejumlah arsip pergerakan Persatuan Ummat Islam tidak terdokumentasikan secara baik. Akibatnya, banyak informasi penting yang hilang. Sejumlah sekolah/madrasah PUI pun kemudian ada yang memilih menjadi sekolah/madrasah negeri (pemerintah), di samping ada pula yang memisahkan diri. Memang, sejak pertemuan Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam di Balai Permusyawaratan Muslimin (Bapermin) pada 23-24 September 1978 sudah ada usulan agar Persatuan Ummat Islam menyusun "Buku Putih". Namun hal itu belum ada yang melakukannya. Niat itu baru dirintis oleh Wanta setelah Sekretariat Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam pindah ke Jakarta. Hasil karya Wanta dibukukan dengan judul *Buku Seri ke-PUI-an I – IX* dan diedarkan pada 1991.

Peran Persatuan Ummat Islam dalam Politik. Setelah Indonesia Merdeka, dilaksanakan Kongres Umat Islam di Yogyakarta pada 7-8 November 1945. Kongres Umat Islam menyepakati beberapa hal penting bagi perjalanan politik kaum Muslim Indonesia. Pertama, mereka sepakat mendirikan partai Masyumi[32] (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Kedua, partai Masyumi menjadi satu-satunya partai politik yang dimiliki ummat Islam. Ketiga, mengangkat Hasyim Asy'ary sebagai Ketua Majelis Syuro Partai Masyumi, mengingat ia pernah menduduki jabatan tersebut pada masa pemerintah Pendudukan Jepang (Ali dan Bachtiar Effendy, 1986: 85).

Keanggotaan partai Masyumi menurut Noer (1987: 62), dibagi ke dalam dua bagian, yaitu: anggota biasa dan anggota istimewa. Pertama, anggota biasa berasal dari kalangan perseorangan. Kedua, anggota istimewa berasal dari organisasi kaum Muslim di Indonesia. Disebutkan, tokoh-tokoh seperti Soekiman, Roem, Natsir, dan Kasman Singodimedjo, karena mereka berasal dari kalangan perseorangan dimasukkan sebagai anggota biasa (Dzulfikriddin, 2010: 94). Sementara, tokoh-tokoh yang berasal dari Nahdlatul

---

32Nama Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi), diambil dari nama organisasi kaum Muslim yang dibentuk oleh pemerintah Pendudukan Jepang. Masyumi pada masa itu belum menjadi sebuah partai, namun merupakan federasi dari empat organisasi Islam yang diijinkan pada masa itu, yaitu: Nahdlatul 'Ulama (NU), Muhammadiyah, Perikatan Ummat Islam, dan Persatuan Ummat Islam Indonesia. Nama Masyumi, diduga sengaja digunakan kembali dengan harapan menjadi satu-satunya partai politik yang dimiliki oleh kaum Muslim dan partai pemersatu kaum Muslim di Indonesia. Tanggal 7 November 1945 kemudian ditetapkan sebagai hari lahirnya Partai Masyumi (Noer, 1987: 99-101).

Ulama, Muhammadiyah, dan PUI termasuk anggota istimewa (Aboebakar, 1957: 344). Berdasarkan corak pergerakannya, Dzulfikriddin (2010: 94) mengklasifikasikan, Muhammadiyah mewakili kelompok modernis, Nahdlatul 'Ulama mewakili kelompok tradisionalis, sedangkan PUI mewakili kelompok tradisionalis dalam pemahaman keagamaan, tetapi modernis dalam pemikiran dan gerakan.

Pada 1953, Pemerintah menerbitkan Undang-undang Nomor 7 tanggal 4 April 1953 tentang Pemilihan Anggota Konstituante dan Dewan Perwakilan Rakyat.[33] Dengan terbitnya Undang-undang tersebut hangatnya suasana politik di tanah air semakin terasa. Persaingan antar kelompok politik dan agama semakin ketat. Pada saat itu muncul tuduhan kepada PUI sebagai *jam'iyah* yang tidak bermadzhab, *ahl bida' wa al-ahwa* (kelompok penyebar *bid'ah* yang bertindak sesuai hawa nafsu). Tuduhan "miring" tersebut terus dihembuskan hingga menjelang Muktamar PUI ke-2, pada 1954. Terkait dengan tuduhan "miring" terhadap PUI sebagai *jam'iyah* yang tidak bermadzhab dan *ahl bida' wa al-ahwa*, Muktamar PUI ke-2 menegaskan, bahwa dalam AD PUI pasal 2 berbunyi: "Perhimpunan ini berasas Islam". Pada pasal 3 tentang Tujuan, berbunyi: "Tudjuan Perhimpunan ini menudju terlaksananja Sjari'at Islamijah Madzhab Ahlissunnah

---

33Dalam pertimbangannya disebutkan, "bahwa untuk pemilihan anggota Konstituante dan anggota Dewan Perwakilan Rakyat perlu diadakan peraturan Undang-undang; bahwa perlu pula ditentukan dengan undang-undang jabatan-jabatan yang tidak dapat dirangkap dengan keanggotaan Konstituante dan keanggotaan Dewan Perwakilan Rakyat selain dari jabatan-jabatan yang disebut dalam Pasal 61 Undang-undang Dasar Sementara.

wa'l-djama'ah", berdalilkan Qurän, hadits, idjma', dan qijaas, dan *qaul* ulama jang *mu'tabar* (PB PUI, 1954: 2). PUI dalam urusan agama, tidak menyerang Nahdlatul 'Ulama, Muhammadiyah, Persatuan Islam, atau lainnya. Bahkan terbuka menerima jama'ah/ kader dari organisasi-organisasi itu apabila mau bergabung ke dalam PUI. Ciri "persatuan" inilah yang menjadi ciri khas *ubudiyah* PUI. Ukurannya, selama melaksanakan Syari'at *madzhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah* dengan mendasarkan diri pada *al-Qur'an, hadits, ijma', qiyas*, dan *qaul* ulama-ulama yang lurus (*jumhur*), tidak perlu dipersalahkan atau diperdebatkan (Muslih, 2006: 27-30).

Pada 29 September 1955 lebih dari 34 juta rakyat Indonesia melaksanakan Pemilu I untuk memilih anggota Dewan Perwakilan Rakyat. Namun, kader PUI tidak ada yang mendaftar, sehingga tidak menempatkan seorang pun wakilnya di DPR. Pemilu dilanjutkan pada 15 Desember 1955 untuk memilih anggota Konstituante. Di Konstituante PUI menempatkan 2 (dua) orang wakilnya melalui utusan dari Masyumi, yaitu: Abdoel Halim dan Ahmad Dasuki dari daerah pemilihan Jawa Barat (Poesponegoro, 1993: 222; Dzulfikriddin, 2010: 212).

Pada 8 September 1959 PUI menyatakan mengakhiri keanggotaan istimewa dari Partai Masyumi. Menurut Wanta (1991h: 20), keinginan PUI untuk mengundurkan diri dari anggota istimewa Partai Masyumi sebetulnya sudah muncul sejak Kepala Staf Angkatan Darat (KSAD) atas nama pemerintah mengeluarkan peraturan No. Prt/Perperu/040/1959 tertanggal 3 Juni 1959 tentang larangan mengadakan

kegiatan-kegiatan politik. Namun waktu itu, niat mereka diurungkan guna menghindari perpecahan di kalangan umat Islam. Niat PUI semakin bulat untuk keluar dari Partai Masyumi setelah terbitnya Dekrit Presiden. Sehingga ketika terbit Penetapan Presiden (Penpres) Nomor 7 Tahun 1959 Tanggal 31 Desember 1959 tentang Syarat-syarat dan Penyederhanaan Kepartaian dan Keputusan Presiden (Keppres) No. 200/1960 Tanggal 15 Agustus 1960 tentang Pembubaran Partai Masyumi dan Partai Sosialis Indonesia (PSI), PUI sudah lebih dahulu mengundurkan diri dari partai tersebut.

Namun, dengan keluarnya PUI dari Partai Masyumi, sejumlah kendala mulai dirasakan menghadang pergerakan. Pertama, Muktamar PUI ke-4 yang berdasarkan ketentuan AD/ART seharusnya dilaksanakan pada 1959/1960, gagal diselenggarakan karena alasan keamanan. Untuk itu PUI segera mengeluarkan *referendum* (surat pernyataan) kepada seluruh daerah dan cabang berisi permintaan perpanjangan masa jabatan Pengurus Besar melalui surat Nomor: U-0306/7.a/IX/’60 tanggal 19 November 1960 hingga dapat dilaksanakan Muktamar selanjutnya. Kedua, di saat Partai Nasional Indonesia, Partai Komunis Indonesia, dan sejumlah partai berhaluan kiri mengadakan pesta meriah dalam rangka peringatan Hari Ulang Tahunnya (terutama pada 1965), PUI justeru kehilangan putera-putera terbaiknya. Mereka adalah Halim (w. 1962), A. Zarkasyie Sanusi (w. 1965), S. Solahuddin (w. 1966), Badruddin Kadudampit (w. 1966), dan Kusiyah Azis

sakit yang berkepanjangan. Ketiga, Pemuda PUI yang baru saja dibentuk pada 5 Desember 1964, ketika mengadakan pleno pada 21 Maret 1965 berkeinginan: 1) melepaskan ikatan organisasi dengan PUI dan tampil sebagai organisasi independen; 2) memindahkan kedudukan Pimpinan Pusatnya ke Jakarta; dan 3) memantapkan usaha-usaha dalam bidang politik (Wanta, 1991[h]: 22; 36-37).

Pada pelaksanaan Pemilu 1971, meskipun berdasarkan AD/ART PUI bersifat independen, Pengurus Besar mengeluarkan seruan agar suara *jama'ah* disalurkan kepada Partai Islam (Wanta, 1991[h]: 41). Kuat dugaan, anjuran Pengurus Besar PUI agar suara *jama'ah* disalurkan kepada partai Islam, kemudian menjadi tambahan kendala bagi pergerakan organisasi ini di masa selanjutnya. Menyadari hal-hal tersebut, uaya politik kompromi kemudian dilakukan PUI. Pertama, pada 12 juli 1986 Pengurus Besar melaksanakan Sidang Pleno. Hasilnya dipandang perlu dilakukan perubahan, perbaikan, dan penyesuaian Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) PUI sesuai dengan Undang-undang Nomor 8 Tahun 1985. Terutama pada Pasal 2 Azas, dari yang semula "Perhimpunan ini berazaskan Islam" menjadi "Perhimpunan ini berazaskan Pancasila". Kedua, Muktamar PUI ke-8 di Jakarta pada 23-26 Februari 1989 menyetujui perubahan AR/ART PUI. Ketiga, pada 9-10 September 1989 sebagai tindak-lanjut Muktamar PUI ke-8 dilaksanakan Sidang Pleno Pengurus Besar PUI. Hasilnya perlu penggandaan AD/ART PUI hasil perubahan, perbaikan, dan penyesuaian. Berbagai upaya kompromi yang dilakukan PUI pada masa tidak

berhasil. *Stigma* yang dilekatkan pemerintah kepada PUI sebagai anti Pancasila dan pengusung partai Islam, masih begitu melekat. PUI berada dalam posisi “diam”.

9. Organisasi, Kepemimpinan, dan Administrasi PUI

Pola organisasi PUI mulai 1991 mengalami beberapa perubahan. Penambahan dan penyempurnaan telah dilakukan sesuai dengan tuntutan perkembangan. Misalnya, penambahan beberapa lembaga sebagai alat pelaksana program, seperti: Lembaga Pembina Pendidikan, Lembaga Zakat, Infak, Shadaqah, dan Wakaf (ZISWAF), Lembaga Bimbingan Haji, badan usaha, koperasi, dan yayasan (DPP PUI, 2010[b]: 17). Selain itu, dilakukan penyempurnaan beberapa badan otonom dan badan khusus yang secara fungsi berhak mengatur rumah tangganya sendiri. Penambahan dan penyempurnaan *orgaan* tersebut dilakukan berdasarkan pola yang berlaku di lingkungan PUI (DPP PUI, 2010[a]: 16).

Struktur Pengurus PUI juga mengalami penyempurnaan. Semula hanya dikenal Dewan Penasehat, Dewan Harian, Pembantu Umum, dan Majelis-Majelis. Setelah diadakan Konferensi Besar[34] pada 1-3 Maret 1991, mulai dikenal Pengurus Harian,

---

34Konferensi Besar dilakukan sehubungan dengan meninggalnya A. Karim Halim, Ketua Umum PB PUI hasil Muktamar PUI ke-8 pada 26 Pebruari 1990 di Jakarta. Menyikapi hal itu, kemudian diadakan Sidang Pleno PB PUI bulan Maret 1990. Hasil Sidang Pleno memutuskan, menunjuk Afandi Ridwan sebagai Pejabat Sementara Ketua Umum. Selanjutnya, dalam Konferensi Besar Persatuan Ummat Islam yang dilaksanakan pada 14-16 Sya’ban 1411/1-3 Maret 1991 di Majalengka ditetapkan Afandi Ridwan sebagai Ketua Umum PB PUI untuk periode (sisa) 1989-1994 (PP PUI, 2008: 32-33).

Majelis-Majelis, Pembantu Umum, dan Dewan Pembina. Berdasarkan hasil Muktamar PUI ke-9 pada 10-13 Juli 1994, Struktur Pengurus hasil Konferensi Besar 1991 diubah lagi menjadi Dewan Pembina, Pengurus Harian, Majelis-Majelis, dan Anggota. Penyempurnaan masih terus dilakukan, berdasarkan keputusan Muktamar PUI ke-10 pada 22-25 Juli 1999, susunan Pengurus Besar PUI adalah Dewan Penasehat, Dewan Pakar, Pengurus Harian, dan Majelis-Majelis. Selanjutnya, berdasarkan hasil Muktamar PUI ke-11 pada 8-11 Desember 2004, menjadi Dewan Pembina, Dewan Pakar, Dewan Penasehat, Pimpinan Harian, Pimpinan dan Anggota Departemen-Departemen. Terakhir, berdasarkan hasil Muktamar PUI ke-12 pada 25-27 Desember 2009, Majelis Syura,[35] Dewan Pertimbangan, Dewan Syari'ah, Dewan Pakar, dan Dewan Pengurus (DPP PUI, 2010[a]: 13-15).

Dalam pola organisasi PUI, di samping Majelis Syura, Dewan Pertimbangan, Dewan Syari'ah, dan Dewan Pakar terdapat pembagian fungsi, tugas, dan wewenang yang bertugas membantu. Fungsi, tugas, dan wewenang tersebut seiring dibentuknya sejumlah alat pelaksana program berupa Majelis, lembaga, badan otonom, dan badan khusus yang mempunyai hak untuk mengatur rumah tangganya sendiri (DPP PUI, 2010[a]: 15).

Setelah Konferensi Besar pada 1-3 Maret 1991

---

35 Pembentukan Majelis Syura, pengangkatan Ketua Majelis Syura, dan pemilihan Anggota Majelis Syura untuk pertama kalinya dilakukan dan ditetapkan dalam Muktamar PUI ke-12 di Jatinangor, Sumedang Jawa Barat pada 25-27 Desember 2009 (DPP PUI, 2010[b]: 1).

sampai 5 April 2011, PUI telah melaksanakan 4 (empat) kali Muktamar, yaitu Muktamar PUI ke-9 hingga Muktamar PUI ke-12. Dalam perjalanannya, meskipun tidak sekuat Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, PUI secara bertahap mengalami kemajuan. Pemilihan ibu kota DKI Jakarta sebagai pusat sekretariat organisasi dipandang ikut mendorong perkembangan positif bagi PUI. Hal itu dapat dipahami dari rangkaian Muktamar dan pergantian pucuk pimpinan sebagai berikut: Pertama, Muktamar PUI ke-9 yang diselenggarakan pada 10-13 Juli 1994 di *Islamic Centre* Bekasi, prosesi pembukaannya dilangsungkan di Istana Wakil Presiden, Jl. Merdeka Selatan, Jakarta. Hadir mendampingi Wakil Presiden pada pembukaan tersebut Menko Kesra, Azwar Anas. Setelah prosesi Pembukaan, beberapa orang tokoh Pengurus Besar PUI berkesempatan berbincang dengan Wakil Presiden dan Menko Kesra. Mereka mengetengahkan tentang PUI, eksistensi dan kiprahnya terutama dalam pembangunan pendidikan di tanah air (PP PUI, 2008: 41). Muktamar PUI ke-9 mengamanatkan kepada Cholid Fadlullah sebagai Ketua Umum. Sebagai wakil pemerintah pada prosesi penutupan Muktamar PUI ke-9 dihadiri dan ditutup oleh Menteri Agama, Tarmizi Taher (PP PUI, 2008: 41).

Kedua, Muktamar PUI ke-10 dilaksanakan pada 22-25 Juli 1999 di Cisaat, Sukabumi, Jawa Barat. Prosesi pembukaannya dilangsungkan di Istana Negara, Jl. Merdeka Utara, Jakarta. Muktamar PUI ke-10 dibuka langsung oleh Presiden Republik Indonesia, Baharuddin Jusuf Habibie (PP PUI, 2008: 51). Setelah prosesi

pembukaan, sebagai sesi I, acara dilanjutkan dengan *orasi ilmiah* oleh Menteri Riset dan Teknologi, Zuhal, di Gedung BPPT Jakarta, yang dilanjutkan dengan pelaksanaan shalat Jum'at di mesjid komplek BPPT. Setelah sholat, peserta Muktamar kembali lagi ke Cisaat, Sukabumi. Muktamar PUI ke-10 mengamanatkan kembali kepada Cholid Fadlullah sebagai Ketua Umum Pengurus Besar PUI periode 1999-2004 (PP PUI, 2008: 53).

Ketiga, Muktamar PUI ke-11 dilaksanakan pada 8-11 Desember 2004 di Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta. Hadir untuk membuka acara Sekretaris Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, Din Syamsuddin. Untuk materi pembekalan mewakili unsur pemerintah disampaikan oleh Hidayat Nurwahid (Ketua MPR RI), Adiyaksa Dault (Menteri Pemuda dan Olahraga), dan Sutiyoso (Gubernur DKI Jakarta) (PP PUI, 2008: 55). Muktamar PUI ke-11 mengamanatkan kepada M.A. Rifa'i (Ketua Dewan Pembina), I. Hidayat Syarif (Ketua Dewan Pakar), dan Ahmad Heryawan (Ketua Umum Pimpinan Harian) periode 2004-2009 (PP PUI, 2008: 55).

Keempat, Muktamar PUI ke-12 dilaksanakan pada 25-27 Desember 2009, di Hotel Puri Khatulistiwa Jatinangor, Sumedang. Prosesi pembukaannya dilaksanakan di Balairung Rudini Kampus Institut Pemerintahan Dalam Negeri (IPDN) Jatinangor. Muktamar PUI ke-12 dibuka oleh Menteri Agama, Suryadharma Ali (Sendjaya, 2009: 1). Untuk materi pembekalan, hadir Syarif Hasan (Menteri Negara KUKM), Muhammad Nuh (Menteri Pendidikan Nasional), dan Ahmad Heryawan (Gubernur Jawa Barat).

Muktamar PUI ke-12 mengamanahkan kepada Ahmad Heryawan sebagai Ketua Majelis Syuro PUI periode 2009-2014. Selanjutnya, sidang Majelis Syuro mengangkat Anwar Shaleh (Ketua Dewan Pertimbangan), Didin S. Damanhuri (Ketua Dewan Pakar), Fathullah Mansyur (Ketua Dewan Syari'ah), Nurhasan Zaidi (Ketua Umum DPP), Mimi Husmiaty H.S. (Ketua Umum PP Wanita), dan Iman Budiman (Ketua Umum PP Pemuda) (DPP PUI, t.t.: 9-10).

Perubahan, perbaikan, dan penyesuaian juga dapat dilihat pada sistematika dan isi batang tubuh Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) PUI 1989, 2005, dan 2010. Dari ketiga Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) tersebut, diketahui bahwa PUI secara periodik telah melakukan perubahan, perbaikan, dan penyesuaian hampir di seluruh batang tubuh, baik sistematika maupun isinya.

Selain itu, PUI pada rentang 1991-2011 juga melakukan perubahan, perbaikan, dan penyesuaian standarisasi organisasi, terutama administrasi dan kesekretariatan. Disadari, bahwa setelah meninggalnya sejumlah kader utama hingga 2004 PUI berada di "titik nadir" sebagai *dying organization* (organisasi yang sekarat). Kondisi tersebut, seperti berhentinya kaderisasi, hilangnya kendali organisasi dari Pusat sampai ke elemen terkecil, dan hilangnya rasa percaya diri kader terhadap organisasi. Kaderisasi hingga saat itu dipandang masih belum memadai, karena tidak cukupnya dukungan dari induk organisasi. Pada saat yang sama, keberadaan sekolah dan lembaga

pendidikan PUI belum dapat disebut sebagai lembaga kaderisasi, karena lemahnya kurikulum ke-PUI-an. Selain itu, kendali organisasi dari pusat ke elemen terkecil di tingkat cabang dan ranting atau sekolah dan lembaga-lembaga lain sangat lemah, bahkan nyaris tidak ada. Kegiatan organisasi hanya berupa kunjungan *silaturrahim* tokoh dan petinggi organisasi tanpa membangun sistem keorganisasian yang efektif. Bahkan di tingkat Pusat dan Wilayah, rapat-rapat rutin sangat jarang dilakukan. Hal tersebut kemudian menyebabkan hilangnya rasa percaya diri di kalangan kader dan jama'ah terhadap organisasi. Kader dan jama'ah PUI menjadi tidak merasa bangga menjadi anggota organisasi. Sekolah-sekolah merasa tidak ada manfaatnya mengaku sebagai bagian dari sekolah PUI. Asset PUI tidak terurus dan sebagiannya bahkan tidak terlacak (PP PUI, 2009: 2).

Dalam keadaan seperti itu, seiring diselenggarakannya Muktamar PUI ke-11 dilakukan keputusan berani dengan mengamanahkan kepemimpinan baru kepada kader yang relatif muda. Muktamar PUI ke-11 mengamanatkan dua buah kebijakan strategis, yaitu: fundamental organisasi (*asasiyyatut tanzhim*), dan support organisasi (*ta'yiidut tanzhim*). Guna tercapainya kedua kebijakan strategis tersebut, langkah pertama yang dilakukan Pimpinan Pusat PUI adalah melakukan pembenahan sekretariat. Semula sekretariat Pimpinan Pusat berkantor di lantai dua salah satu lokasi perkantoran di Jl. Cimandiri Cikini, Jakarta Pusat. Namun, karena dipandang kurang memadai dan statusnya masih ngontrak kemudian pindah ke Jl. Pancoran Barat XII

Jakarta Selatan pada akhir 2006. Bersamaan dengan pindahnya sekretariat PUI, Pimpinan Pusat juga menerbitkan Peraturan Pimpinan Pusat PUI Nomor: 002/Peraturan/PP/VI/ 2006 tentang *Pedoman Umum Standarisasi Organisasi*. Mulai tahun itu Peraturan Pimpinan Pusat tentang *Pedoman Umum Standarisasi Organisasi* disosialisasikan ke sejumlah tingkatan pimpinan PUI. Selanjutnya, sesuai amanah Muktamar PUI ke-12, Peraturan Pimpinan Pusat PUI Nomor: 002/Peraturan/PP/VI/2006 tentang *Pedoman Umum Standarisasi Organisasi* dipertegas dengan diterbitkannya Peraturan Dewan Pimpinan Pusat PUI Nomor: 003/Peraturan/ DPP/ XII/2011(DPP PUI, 2011: 1).

10. Aktivitas dalam Bidang Agama

Sejak dilaksanakan fusi 5 April 1952, PUI telah menegaskan diri sebagai perhimpunan yang beraqidah Islamiyah menuju terlaksananya syari'ah Islamiyah *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*.[36] Penegasan tersebut dituangkan dalam Anggaran Dasar pasal 4 Tujuan (PB PUI, 1954: 2). Penegasan tersebut juga

---

36Dalam sejarah pemikiran Islam, kemunculan kelompok *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* merupakan reaksi terhadap faham-faham golongan Mu'tazilah dan sikap mereka dalam menyiarkan ajaran-ajarannya. Dalam pandangan kelompok ini, kaum Mu'tazilah tidak begitu banyak berpegang pada sunnah atau tradisi, bukan karena mereka tidak percaya pada tradisi Nabi dan para sahabat, tetapi karena mereka ragu terhadap orisinalitas hadis-hadis yang mengandung sunnah atau tradisi dimaksud. Dalam pandangan kelompok *Ahli Sunnah wal Jama'ah*, kelompok Mu'tazilah merupakan kelompok minoritas, sedang *jama'ah* adalah mayoritas (jumlah besar atau khalayak ramai). Pada perjalanannya, kelompok *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* diidentikan dengan pengikut setia imam Asy'ary (Asy'ariyah) dan Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad al-Maturidi (Al-Maturidiyah) (Nasution, 1986: 61-64).

diperkuat oleh Anggaran Dasar 1989, 2005, dan 2010. Pada Anggaran Dasar 1989 pasal 4 Tujuan, disebutkan, "perhimpunan ini menuju terlaksananya syari'ah Islamiyah *Ahlus-Sunnah wal Jama'ah* untuk terwujudnya masyarakat adil dan makmur yang diridhai Allah *Subhanahu wa Ta'ala*" (PB PUI, 1989: 2). Pada Anggaran Dasar 2005 Bab II pasal 2 Asas, juga disebutkan, "perhimpunan ini berasaskan Islam, yang dalam amaliahnya berpedoman kepada Al-Quran dan As-Sunnah menurut pemahaman *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*" (PP PUI, 2005: 3). Selanjutnya, pada Anggaran Dasar 2010 Bab II pasal 3 Asas, disebutkan, "perhimpunan ini berasaskan Islam, yang dalam amaliahnya berpedoman kepada Al-Quran dan As-Sunnah menurut pemahaman *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* serta memperhatikan dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia, Pancasila" (DPP PUI, 2010[a]: 6).

Term *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* yang dimaksud PUI diambil dari terminologi *ahlus-sunnah* dan *jama'ah*. *Ahlus-sunnah* adalah penganut sunnah Nabi Muhammad Saw., dan *jama'ah* adalah penganut akidah jama'ah sahabat-sahabat Nabi Muhammad Saw. (Taufiqullah, 1991: 11). Di antara tokoh yang dirujuk Taufiqullah dalam menjelaskan pengertian *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* adalah al-Chadimi, al-Zabidi, dan al-Bagdadi. PUI berkeyakinan, bahwa wawasan *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* yang dikembangkannya tidak akan mempertajam benturan antar paham di antara umat Islam di Indonesia. Sebaliknya diupayakan menjadi wawasan yang semakin mendekatkan antar berbagai paham yang ada (Muslih, 1991: 34; Muslih, 2006: 30). Karena itu,

PUI bertekad untuk memiliki ketegasan dalam memberi makna *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* dengan tujuan tercapainya kemudahan dalam menentukan sikap *ijtihadi* dalam segala aspek syari'at Islam.

Selanjutnya, seiring keberhasilan dakwah PUI ke beberapa provinsi di Indonesia menjadikan terjadinya heterogenitas pemikiran, keyakinan, dan latar belakang transmisi keilmuan yang membentuk para kader dan jama'ahnya. Heterogenitas pemikiran, keyakinan, dan latar belakang transmisi keilmuan tersebut kemudian membentuk corak aliran yang dianut anggota PUI. Mereka lebih kurang sepaham dengan apa yang disebut *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* dalam arti luas yang menjadi tujuan perhimpunan ini. Sehingga anggota PUI tidak terlalu "fanatis" terhadap *credo* (tata keimanan) tertentu dan memilih sikap *tasamuh* (toleran), selama tidak terjerat oleh berbagai akidah yang sesat. Dari sudut ini, kuat dugaan, PUI juga melanjutkan pola pemikiran yang dikembangkan Abdoel Halim. Dalam ritual keagamaan (Islam) pun sama, anggota PUI tidak terlalu "kaku" terhadap ritual keagamaan (Islam) tertentu selama tidak terjerat oleh berbagai ritual keagamaan (Islam) yang sesat. Karena itu, dalam PUI tidak begitu dijumpai orang yang mempersoalkan *khilafiyah* dan *furu'iyah* dalam *credo* (tata keimanan) dan praktik ritual keagamaan mereka. Bagi PUI, ukurannya sudah jelas, yaitu selama tidak menyimpang dan sesat dari akidah dan praktik keaga-maan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*, keyakinan bersumber dari madzhab Islam manapun dapat diterima. Suatu yang tidak begitu mengejutkan pada kenyataannya

sekarang, bahwa pola akidah dan ritual jama'ah PUI di antaranya terdapat yang mirip dengan Nahdlatul 'Ulama, Muhammadiyah, Persatuan Islam, Sufi, atau Tarekat. Selama pengamatan penulis, perbedaan-perbedaan itu tetap ada, namun cukup cair. Kuat dugaan, justeru di sinilah sebetulnya letak kekhasan organisasi massa Islam PUI.

Hal lain yang ditemukan selama studi lapangan ialah persoalan *ijtihad*. PUI memberi penghormatan kepada pendapat bukan kepada orang. Hal itu, misalnya, pertama, ketika terdapat kaum muda yang potensial, para kader senior dengan suka rela memberikan ruang gerak kepada kaum muda untuk lebih berkiprah dalam menggerakan perhimpunan ini.[37] Kedua, sebagai kelanjutan dari sikap pada *point* pertama, meskipun eksistensi *kyai* masih digunakan, namun ia tidak dipandang *ma'sum*. Sejumlah kader PUI lebih suka dipanggil "ustadz" daripada disebut "kyai". Bahkan lebih dari itu, dalam komunikasi keseharian, mereka lebih suka disebut "akang" atau "kang" sebagai bukti keakraban antar sesama kader dan jama'ah. Ketiga, dalam Persatua PUI tidak berlaku

---

37Sikap seperti itu sebetulnya sudah dilakukan Abdoel Halim pada Kongres Persjarikatan Oelama ke-15 di Majalengka pada 14-18 April 1938. Ahmad Ambary yang sebelumnya sebagai pimpinan Majelis Penyiaran Ilmu PB PO, kemudian dipilih sebagai *Hoofdbestuur* Persjarikatan Oelama. Dalam sejarah Persjarikatan Oelama, Kongres PO ke-15 kemudian dikenal sebagai kongres Dewasa. Hal itu kemudian dilakukan ulang pada Kongres PUI ke-11 yang dilaksanakan 8-11 Desember 2004. Atas kerelaan para kader Senior Persatuan Ummat Islam, Ahmad Heryawan yang sebelumnya sebagai Ketua Majelis Pemuda Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam, kemudian dipilih sebagai Ketua Umum Harian Pengurus Besar Persatuan Ummat Islam (Wanta, 1991[f]: 20; DPP PUI, 2010: 13-14).

monopoli pengetahuan, tetapi bagaimana menyebarkannya ke tengah masyarakat.

Hasil dari pembinaan dakwah hingga 2011, jumlah jama'ah PUI di Indonesia diperkirakan mencapai lebih dari 10 juta orang dengan basis utama Jawa Barat, DKI Jakarta, dan Banten. Jama'ah PUI juga menyebar di daerah-daerah tingkat I (provinsi) lainnya, yaitu: Jawa Tengah, D.I. Yogyakarta, Jawa Timur, Lampung, Sumatera Selatan, Sumatera Utara, Aceh, Riau, Bengkulu, Kalimantan Selatan, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, Sulawesi Selatan, Papua Barat, dan Bali. Mereka menyebar dalam beragam profesi. Sebagian besar adalah rakyat biasa, baik di kota maupun di desa. Pada umumnya mereka memiliki ikatan cukup kuat dengan dunia madrasah dan pesantren yang merupakan pusat pendidikan ummat (DPP PUI, 2011: 12). Basis pendukung PUI dalam beberapa tahun terakhir mengalami pergeseran sejalan dengan perkembangan pembangunan. Jama'ah PUI di desa banyak melakukan urbanisasi ke kota atau transmigrasi ke luar pulau serta memasuki berbagai sektor profesi. Jika selama ini basis PUI lebih kuat di sektor pertanian yang ada di pedesaan. Saat ini, pada berbagai sektor di perkotaan, juga cukup dominan. Sehingga sebaran kader dan jama'ah PUI semakin luas sejalan dengan cepatnya mobilitas sosial yang terjadi (DPP PUI, 2011: 12).

11. Aktivitas dalam Bidang Sosial

Dalam bidang pendidikan, melanjutkan Program Terpadu Pendidikan (PTP) yang diupayakan Anwar

Shaleh (Ketua Majelis Pendidikan dan Pengajaran, 1989-1994), meskipun lebih mengarah kepada hal-hal yang bersifat teknis, dapat dipandang sebagai upaya *prestisius* bagi perkembangan pendidikan di lingkungan PUI. Ia merintis beberapa kegiatan, di antaranya: menyelenggarakan inventarisasi dan pengolahan *asset* organisasi, menyelenggarakan seminar, lokakarya dan *halaqah-halaqah*, penyegaran fungsionaris organisasi, dan menyelenggarakan proyek-proyek mandiri atau kerjasama dalam bidang pendidikan, da'wah, dan sosial (Shaleh, 1989: 10).

Pasca dilaksanakan Muktamar PUI ke-11, harapan adanya perubahan dalam pengelolaan pendidikan di lingkungan PUI mulai tampak. Dalam Rencana Bidang Pendidikan dan Pengajaran Pimpinan Pusat PUI periode 2004-2009, disebutkan, pertama, membangun sistem kaderisasi PUI dalam rangka internalisasi *Intisab* dan *Ishlahus Samaniyah*. Kedua, membangun sistem pendidikan PUI sesuai nilai *Intisab* dan *Ishlahus Samaniyah*. Ketiga, meningkatkan kualitas, kuantitas dan optimalisasi lembaga-lembaga pendidikan PUI. Ke-empat, membuat dan menerbitkan Peraturan Khusus pengelolaan pendidikan PUI. Kelima, meningkatkan kesejahteraan tenaga pendidikan di lingkungan lembaga pendidikan PUI. Keenam, membuat dan memberlakukan kurikulum ke-PUI-an. Ketujuh, memberlakukan kurikulum Departemen Agama pada Madrasah Diniyah PUI dengan tidak meninggalkan ciri khas kurikulum PUI (PP PUI, 2009: 7).

Dari ketujuh rencana tersebut, selama periode 2004-2009 Bidang Pendidikan dan Pengajaran Pimpinan Pusat PUI berhasil melaksanakan beberapa

kegiatan, di antaranya: 1) Pada 2006 dilaksanakan pelatihan pembelajaran interaktif untuk guru sekolah Dasar Persatuan Ummat Islam di Perguruan YASTI Sukabumi bekerja sama dengan Dompet Dhuafa. 2) Pada 2007 melaksanakan Pelatihan Penerapan Kurikulum Terpadu Satuan Pelajaran (KTSP) untuk Kepala Sekolah dan Guru PUI sekolah tingkat SLTP dan SLTA di PPMKP Ciawi, Bogor. 3) Pada 2008 melaksanakan *Workshop* pemantapan *draft* pemenang tentang Standar Kompetisi Lulusan (SKL) dan Standar Isi (SI) Pendidikan Agama Islam (PAI) di Jakarta. 4) Pada 2008 membentuk Tim Perumus pemenang tentang SKL dan SI Pendidikan Agama Islam. 5) Membentuk Ikatan Guru dan Dosen PUI Wilayah Jawa Barat. 6) Membentuk Ikatan Kepala Sekolah Ikatan Kepala Sekolah PUI Pusat. 7) Mengikuti *Workshop* "Penerapan Undang-undang Badan Hukum Pendidikan (UU-BHP) Departemen Agama R.I., pada 2009 di Bali (PP PUI, 2009: 7).

Dalam bidang ekonomi, dari beberapa periode kepengurusan, tampak perhatian PUI pada bidang ini dengan program *ishlah iqtishad* (perbaikan ekonomi). PUI menyadari, bahwa pembangunan dapat terwujud apabila ditopang oleh pertumbuhan ekonomi yang stabil. Namun pada kenyataannya, konglomerasi berkembang dan tumbuh menjadi kekuatan ekonomi raksasa dengan berbagai dukungan kebijakan pemerintah yang semakin menumbuhsuburkan usaha-usaha mereka. Sementara mayoritas masyarakat pedesaan masih jauh tertinggal, karena tidak mendapatkan akses dari kebijakan ekonomi tersebut

(Zakaria, 1991: 10). Untuk itu menurut PUI diperlukan kerja-sama simultan antar pelbagai elemen: Pertama, wirausahawan sangat diperlukan dalam pengelolaan suatu potensi ekonomi. Pembinaan tenaga wirausahawan dapat dilakukan melalui bimbingan, magang, pendidikan, pelatihan khusus, atau dimasukkan ke dalam kurikulum sekolah. Hal tersebut sesuai dengan tujuan pendidikan PUI, yaitu untuk menciptakan manusia mandiri (Zakaria, 1991: 11). Kedua, pasar merupakan unsur utama dalam melakukan usaha. Ketiga, sumber pembiayaan (kebijakan *moneter*).

Keseriusan PUI pada bidang ekonomi terus dilanjutkan pada periode 1994-1999, 1999-2004, 2004-2009, dan 2009-2014. Dalam *point* V, Bidang Ekonomi, disebutkan beberapa langkah strategis untuk penguatan ekonomi PUI, yaitu: (1) Optimalisasi kekayaan wakaf yang bernilai ekonomis untuk pendanaan organisasi dan kesejahteraan PUI, (2) Membangun jiwa *entrepreneurship* kader-kader PUI, (3) Membangun sistem penghimpunan dan pengelolaan keuangan organisasi PUI, (4) Membangun infrasturktur atau lembaga ekonomi untuk anggota-anggota PUI, dan (5) Membangun jaringan ekonomi sesama kader PUI (PP PUI, 2009: 17).

Pada periode 2009-2014, dalam Rencana Strategis dan Program PUI, dimuat strategi *point* 1.2, adalah: “Membentuk kelembagaan ekonomi dan sosial serta pemberdayaan jamaahnya”. Sementara pada Program point 1.2 disebutkan sebagai berikut: a) Peningkatan kepedulian dan pelayanan kepada masyarakat, b) Peningkatan Pemberdayaan jama’ah dan organisasi

PUI dalam berpartisipasi di berbagai bidang kehidupan, c) Pemberdayaan ekonomi mikro dan usaha kecil, d) Pembentukan dan pengembangan lembaga amil zakat, infaq sedekah dan wakaf (Lazis & Wakaf) PUI yang dikelola secara profesional, e) PUI ikut serta dalam lembaga-lembaga yang bersifat kolektif di antaranya: MUI, DDII, BAZNAS, Badan Hisab dan Rukyat, Komite Pendidikan, dan Masyarakat Ekonomi Syari'ah (MES), f) Program peningkatan mutu pendidikan Islam di lingkungan madrasah-madrasah PUI, terutama fokus pada peningkatan mutu guru sehingga berdampak signifikan pada peningkatan mutu murid, g) Berpartisipasi dan berperan aktif dalam mengarahkan kebijakan publik (DPP PUI, 2010[a]: 3).

12. Aktivitas dalam Bidang Politik

Sifat dan kebijakan politik PUI, meskipun lebih mengarahkan program amalnya pada bidang pendidikan, dakwah, dan sosial, secara tidak langsung menyimpan potensi politik. Sebagai organisasi yang lahir dan besar di Jawa Barat, PUI telah ikut ambil bagian dalam menentukan arah kebijakan bangsa Indonesia. Peran itu terus dilanjutkan hingga sekarang. Meskipun dalam Anggaran Dasar (AD) PUI pasal Pasal 3 Sifat, disebutkan "Perhimpunan ini adalah organisasi sosial, pendidikan, dan dakwah yang mandiri (*independent*)". Pada kenyataannya sebagaimana tertuang dalam *Laporan Pertanggungjawaban (LPJ) Ketua Umum PP PUI Periode 2004-2009* dan *Rencana Strategis dan Program Amal Persatuan Ummat Islam (PUI) Masa Bakti Tahun 1431-1436 H./2010-2015 M.*,

mereka secara proaktif berkontribusi dalam kehidupan ummat, berbangsa, dan bernegara. Komitmen tersebut membuktikan, bahwa PUI tidak *apriori* terhadap politik (PB PUI, 1954: 2; PP PUI, 2009: 2-6; DPP PUI, 2010[c]: 3).

Secara historis, usulan-usulan yang mengarah kepada upaya pembentukan partai politik, sebetulnya sudah dimulai pada Kongres AII ke-2 (1937).[38] Usulan itu semakin kuat pada Kongres AII ke-3 (1939). Pada saat itu di antara anggota dan simpatisan menghendaki agar Al-Ittihadijatoel Islamijjah mendeklarasikan diri menjadi partai politik. Namun, kongres menolak usulan tersebut. Alasannya, pertama, pada saat itu sudah terlalu banyak partai politik, termasuk partai Islam. Sehingga Al-Ittihadijatoel Islamijjah tidak perlu membuat persaingan baru dengan partai-partai yang sudah ada. Selain itu, dengan tanpa menjadi partai politik pun pada kenyataannya sejumlah anggota Al-Ittihadijatoel Islamijjah telah mengambil bagian dari partai-partai itu (Shaleh, 1966: 24; Iskandar, 1991: 274). Kedua, sesuai *statuten* Al-Ittihadijatoel Islamijjah pasal 2, bahwa maksud perhimpunan adalah "memadjoekan ketjerdasan dan perikehidoepan orang moeslimien Indonesia". Anggota Al-Ittihadijatoel Islamijjah harus menghormati disiplin perhimpunan dan partai yang

---

38Pada saat hampir bersamaan pemerintah Hindia Belanda mendirikan Madjelis Islam A'la Indonesia berdiri pada 21 September 1937. Madjelis Islam A'la Indonesia merupakan federasi organisasi sosial Islam se-Indonesia. Para tokoh gerakan Islam Madjelis Islam A'la Indonesia di antaranya: Mas Mansur dan Ahmad Dahlan (Muhammadiyah), Wahab Hasbullah (Nahdhatul Ulama), Wondoamiseno (Sarekat Islam), dan Abdul Halim (Perserikatan Oemat Islam) (Poesponegoro, 1993: 24).

telah ada. Karena itu, Al-Ittihadijatoel Islamijjah tidak mengharapkan anggotanya yang telah memasuki partai tertentu menjadi bingung akibat berubah menjadi partai politik tersendiri. Dengan *flat form* yang sudah disusun dalam *statuten*, Al-Ittihadijatoel Islamijjah memberi kebebasan kepada para anggotanya dalam menyalurkan aspirasi politiknya kepada partai-partai yang sudah dipilihnya sendiri (Iskandar, 1991: 275; Mawardi, 2011: 208).

Ketika pemerintah Pendudukan Jepang mendirikan Madjelis Sjoero Moeslimien Indonesia (Masyumi) yang disahkan oleh *Gunseikan* pada 22 November 1943, baik Al-Ittihadijatoel Islamijjah (yang sudah berganti nama menjadi Persatuan Ummat Islam Indonesia) maupun Persjarikatan Oelama (yang sudah berganti nama menjadi Perikatan Ummat Islam) memberikan kelonggaran kepada para anggotanya apabila berkeinginan masuk organisasi tersebut. Sehingga sejumlah kader dari kedua organisasi itu banyak yang masuk menjadi anggota Masyumi. Kiprah lainnya dalam badan-badan, seperti: *Cuo Sangi In* maupun *Syu Sangikai* banyak tokoh Muslim yang menjadi anggota. Hal demikian terdapat beberapa tokoh yang berasal dari PUII maupun PUI (Gunseikanbu, 2604: 430; Poesponegoro, 1993: 26). Kebijakan politik PUI untuk tetap berada dalam partai Masyumi baru berakhir beberapa waktu sebelum pemerintah mengeluarkan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 200 Tahun 1960 tanggal 17 Agustus 1960. Dengan keputusan mengundurkan diri dari anggota istimewa partai Masyumi sebelum terbitnya Keputusan Presiden

tersebut, dapat dipahami, PUI tidak dapat dimasukkan sebagai organisasi terlarang oleh pemerintah, sebagaimana bunyi dalam Keputusan Presiden tersebut.

Khalid Fadlullah memimpin PUI periode 1991-2004. Pada periode ini Sekretariat Pengurus Besar PUI ditetapkan berada di ibukota Negara, Jakarta. Dengan keputusan menetapkan ibukota Negara sebagai pusat kegiatan Pengurus Besar PUI, semula diharapkan agar koordinasi kepengurusan dan akses ke pusat kekuasaan dapat berjalan maksimal. Namun, semua rencana masih belum berpihak kepada PUI. Kegiatan pendidikan, dakwah, dan sosial PUI belum menunjukkan kemajuan. Pada Muktamar PUI ke-11 (2004) terpilih Ahmad Heryawan menjadi Ketua Umum. Sebelumnya ia adalah Ketua Umum Pemuda Pengurus Besar PP PUI, 2005: 35-37.

Sebagai orang muda, Ahmad Heryawan melakukan beberapa upaya perbaikan dan penyempurnaan organisasi. Dalam rapat-rapat pleno Pimpinan Pusat PUI di awal masa baktinya pada 2005, ia mulai merumuskan prioritas kebijakan yang harus diambil oleh PUI. Hasil dari rapat-rapat pleno tersebut diperoleh kesimpulan, bahwa penyebab PUI berada pada kondisi *dying organization*, karena kurangnya konsolidasi. Karena itu, konsolidasi organisasi merupakan prioritas program yang tidak bisa ditunda lagi (PP PUI, 2009: 15).

Kebijakan selanjutnya dari pimpinan Pusat PUI periode 2004-2009 adalah mengupayakan lahirnya budaya organisasi. PUI mulai merumuskan ulang program amal *ishlahul mujtama'* (perbaikan ma-

syarakat) dan *ishlahul ummah* (perbaikan umat) menjadi *ishlahus siyasah* (perbaikan politik).[39] Untuk itu, disusunlah beberapa pilihan akselerasi yang mungkin dapat dilakukan. Pada 2007, bertepatan dengan adanya agenda Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) Jawa Barat. Perhelatan politik di Jawa Barat inipun kemudian menjadi wacana yang dibicarakan dalam rapat pleno Pimpinan Pusat PUI. Namun rapat tidak berani mengambil keputusan berkait dengan bidang politik ini, mengingat bidang ini dipandang riskan dan dapat mengguncang PUI. Keputusan yang diambil adalah membicarakan rencana akselerasi tersebut (ide untuk mencalonkan Ketua Umum PUI menjadi Wakil Gubernur Jawa Barat) dengan Pimpinan Wilayah Jawa Parat di Bandung. Untuk itu, kemudian diutus Sekretaris Jenderal (Nazar Haris) dan Ketua Pemuda Pimpinan Pusat PUI (Nurhasan Zaidi) ke Pimpinan Wilayah PUI Jawa Barat. Dari beberapa pertemuan yang dilakukan, disepakati, bahwa Pimpinan Wilayah Jawa Barat akan mengundang Pimpinan Daerah se-Jawa Barat untuk dimintai pendapat. Kemudian diadakanlah rapat pleno Pimpinan Wilayah PUI Jawa Barat yang diperluas dengan PD-PD se-Jawa Barat. Dalam rapat itu, diputuskan bahwa PUI akan ambil bagian dalam Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) Jawa barat. Hasil rapat pleno Pimpinan Wilayah dengan Pimpinan Daerah se-Jawa Barat di Bandung kemudian

---

39Hal tersebut secara berulang diungkapkan Heryawan, Nazar Haris, Nurhasan Zaidi, Djadja Djahari, atau Iding Bahrudin dalam setiap kesempatan kunjungan kerja ke Daerah. Sebut saja, misalnya di Sumedang (19 Oktober 2007), Majalengka (20 Oktober 2007), Cirebon (20 Oktober 2007, dan Kuningan (20 Oktober 2007).

dibawa dalam rapat Pleno Pimpinan Pusat yang kemudian merekomendasikan untuk mencari partai politik yang dapat dijadikan sarana pencapaiannya. Setelah melalui upaya yang panjang dan berbelit, kemudian diperoleh tiket untuk pencalonan tersebut, melalui Partai Keadilan Sejahtera (PP PUI, 2009: 15). Jalan panjang pun masih terus ditempuh. Pertama, setelah diketahui partai pengusung adalah Partai Keadilan Sejahtera, para senior PUI yang sudah ber-afiliasi dengan partai lain bergeming. Ditempuhlah upaya jalan tengah dengan slogan, “PUI yes, PKS no!”, “Heryawan yes, PKS no!”. Kedua, pencarian pasangan calon. Upaya pun dilakukan dengan pendekatan-pendekatan politis, termasuk kemungkinan menjadi pendamping Petahana. Namun tampaknya, nasib baik belum berpihak, Petahana sudah mengikatkan diri dengan tokoh lain. Upaya-upaya pun terus dilakukan. Selanjutnya, karena tetap belum memperoleh pasangan dari yang semula hanya akan mencalonkan sebagai Wakil Gubernur, kemudian memberanikan diri mencalonkan sebagai Gubernur. Di tengah kekhawatiran tidak mendapat pasangan, tim negosiator Heryawan bertemu dengan Yusuf Macan Effendi (Dede Yusuf) yang dicalonkan oleh Partai Amanat Nasional. Gayung pun bersambut, setelah dilakukan beberapa kesepakatan politik, pada 10 Februari 2008 bertempat di Sasana Budaya Ganesa, Heryawan dan Dede Yusuf resmi melakukan deklarasi untuk maju menjadi Calon Gubernur dan Wakil Gubernur dalam Pemilihan Kepala Daerah Jawa Barat masa bhakti 2008-2013.

Aktivitas Kader PUI generasi pertama sudah

dimulai oleh Abdoel Halim, Ahmad Sanoesi, dan Sjamsoeddin. Sementara generasi kedua diwakili oleh Ahmad Dasoeki, Mohammad Fadhil Dasoeki, dan E. Z. Muttaqin. Namun, nasib umat Islam yang memperjuangkan "Islam politik"[40] melalui partai berbasis Islam (khususnya Masyumi) mengalami peminggiran dari aktivitas politik. Segala yang bernuansa Islam (asas, atribut, dan simbol) dilarang untuk dihadirkan ke dalam politik. Para politisi Muslim tidak hanya diputus aksesnya ke pusat kekuasaan, bahkan segala sesuatu yang mengarah kepada perjuangan politik Islam menjadi "tabu" dalam arena politik di Indonesia. Islam politik pada masa itu dipandang sebagai musuh yang membahayakan dan akan memecah belah persatuan dan kesatuan bangsa. Islam politik dicurigai berpegang pada gagasan-gagasan pembentuk dunia yang akan diterapkannya dalam masyarakat Indonesia. Karena itu, Islam politik disamakan dengan Komunis (Nasiwan, 2003: 4; Elson, 2008: 390). Ujung dari kekhawatiran tersebut, pemerintah menerbitkan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 200 Tahun 1960 tanggal 17 Agustus 1960, dengan menetapkan, "membubarkan Partai Politik Masyumi, termasuk bagian-bagian/cabang-cabang/ranting-ranting di seluruh wilayah Negara Republik Indonesia (Sulastomo, 2008: 340).

Kecurigaan terhadap Islam politik tidak hanya

40Sebutan "Islam politik" dipinjam dari Nasiwan untuk menyebut perjuangan Islam di bidang politik. Persepsi politik Islam dalam Islam politik bersifat ideologis, yaitu dipengaruhi oleh garis panduan politik yang lebih bersifat simbolik-ideologis Islam. Pada awalnya, kelompok Islam politik adalah Masyumi, NU, PSII, dan Perti (Nasiwan, 2003: 3).

berlangsung pada era Soekarno. Setelah pemerintahan Soeharto bergulir, kecurigaan rezim pun segera hadir. Pada awal pemerintahan Soeharto, kelompok Islam politik benar-benar tidak mendapatkan ruang untuk bergerak. Pada 1973 pemerintah memberlakukan kebijakan penyederhanaan partai melalui upaya fusi. Empat partai politik Islam, yaitu: NU, Parmusi, Partai Sarikat Islam, dan Perti bergabung menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Lima partai lain, yaitu: PNI, Partai Kristen Indonesia, Partai Katolik, Partai Murba dan Partai IPKI (Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia) bergabung menjadi Partai Demokrasi Indonesia. Sehingga dengan dilaksanakannya fusi partai politik, pemerintah hanya mengakui dua partai politik, yaitu: PPP dan PDI, serta satu Golongan Karya sebagai pemenang Pemilu 1971 (Sarwono, 2010: 1). Masih pada 1973, pemerintah juga membuat dua kebijakan yang bukan hanya akan "melumpuhkan" peran kaum Muslim, tetapi ada pula yang menyebutnya sebagai *anti Islamic*.[41] Pertama, pemerintah berupaya memasukkan Aliran Kebatinan ke dalam Garis Besar Haluan Negara (GBHN). Kedua, pemerintah mengajukan Rancangan Undang-Undang Perkawinan yang terkesan membatasi kewenangan Pengadilan Agama (Sirozi, 2004: 25-26). Meskipun kedua kebijakan tersebut tidak berhasil disahkan karena ada tekanan dari tokoh-tokoh agama, namun

---

41 Istilah *anti Islamic* pertama kali dikemukakan Hefner (1993: 2-4) dalam tulisannya *Islam, State an Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class*. Istilah yang sama kemudian diikuti Santoso dalam *Asian Journal of Political Science*, 3 (1)/1995, hlm. 4, melalui tulisannya "Islam and Politics in Indonesia during the 1990s".

secara perlahan satu per satu diberlakukan.

Pada 1983 pemerintah melalui Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) mulai merumuskan Rencangan Undang-Undang (RUU) tentang perlunya Pancasila sebagai asas tunggal bagi partai politik dan organisasi kemasyarakatan (Sirozi, 2004: 26). Pada 1985 dua buah Undang-Undang disahkan, yaitu: Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1985 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1975 tentang Partai Politik dan Golongan Karya, dan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Dengan disahkannya Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi partai politik dan organisasi massa termasuk organisasi massa Islam, mulai saat itu dua partai politik (PPP dan PDI) serta seluruh organisasi massa diwajibkan mencantumkan Pancasila sebagai asas (asas tunggal). Implikasinya, partai atau organisasi massa yang tidak mau mematuhi kebijakan tersebut dituduh sebagai *troublemakers* (pengacau) dan dijadikan sebagai organisasi tanpa bentuk (OTB), bahkan organisasi terlarang (OT) oleh pemerintah (Sirozi, 2004: 26).

Bergulirnya era reformasi seiring turunnya Soeharto memberikan harapan baru bagi para *elite* politik di Indonesia, termasuk umat Islam. Pemilihan Umum (Pemilu) 1999 telah membawa perubahan luar biasa bagi bangkitnya Islam politik untuk kembali berada di pusat kekuasaan. Jabatan legislatif, menteri, bahkan presiden pada era ini pernah diisi *elite* Islam politik, seperti Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang sebelumnya berada di pinggir kekuasaan. Posisi Ketua

Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) juga pernah diisi oleh dua orang yang sebelumnya berada di pinggir kekuasaan. Mereka adalah Amien Rais dan Hidayat Nurwahid (Nasiwan, 2003: 5). Pada Pemilu inilah kader dan struktur pimpinan PUI, terutama dari daerah pemilihan (dapil) Jawa Barat mulai ada yang terserap menjadi anggota legislatif, baik tingkat pusat, provinsi, dan kabupaten/kota.[42]

Perubahan aktivitas politik kader dan struktur PUI terjadi setelah Komisi Pemilihan Umum (KPU) Jawa Barat menetapkan pasangan Ahmad Heryawan-Yusuf Macan Effendi (Hade) sebagai Gubernur/Wakil Gubernur Jabar terpilih masa bhakti 2008-2013 hasil Pemilihan Kepala Daerah Jawa Barat 2008. Penetapan pasangan Hade diumumkan oleh ketua Komite Pemilihan Umum (KPU) Jawa Barat, Setia Permana dalam rapat pleno penetapan bersama empat anggota Ketua Komite Pemilihan Umum Jawa Barat lainnya di Kantor Komite Pemilihan Umum Jawa Barat. Mulai saat itu, kecenderungan kader dan jama'ah PUI untuk

---

42Dari hasil Pemilu 2004, nama-nama kader dan simpatisan Persatuan Ummat Islam yang menjadi anggota legislatif tingkat provinsi Jawa Barat, misalnya: H.A.F. Basyunie (Partai Golkar), Mamat Chushowie (Partai Bulan Bintang), dan Eka Hardiana (Partai Keadilan Sejahtera). Sementara di DKI Jakarta, Heryawan untuk kedua kalinya terpilih menjadi anggota legislatif dari Partai Keadilan Sejahtera dan menjadi Wakil Ketua DPRD DKI Jakarta. Sementara untuk kabupaten/kota, di antaranya: Halim Paletehan (Partai Golkar- Kota Cirebon), A. Basyir S.A. (Partai Bulan Bintang-Garut), E. Trenggana (Partai Bulan Bintang-Garut), Acep Deny (Partai Keadilan Sejahtera-Kota Tasikmalaya), U.K. Anwarudin (Partai Persatuan Pembangunan Kabupaten Sukabumi), dan Nazar Haris (Partai Keadilan Sejahtera Kota Bekasi) (Wawancara dengan Eka Hardiana, pada Sabtu, 29 Juni 2013 di Gedung P4TK IPA Jl. Diponegoro No. 12 Bandung, pukul 13.00-13.25 WIB.

berafiliasi kepada Partai Keadilan Sejahtera mengalami peningkatan. Kuat dugaan, karena Heryawan berhasil mengisi “ruang kosong” yang sebelumnya pernah diisi oleh para pendahulu PUI.

Pada saat yang sama, berdasarkan hasil Pemilihan Umum anggota legislatif 2009, Partai Bulan Bintang hanya memperoleh suara sekitar 1,8 juta yang setara dengan 1,7%. Dengan sistem *parliamentary threshold* 2,5%, berakibat pada hilangnya wakil Partai Bulan Bintang di DPR RI, meskipun di beberapa daerah pemilihan (dapil) beberapa calon anggota DPR RI yang diajukan mendapatkan dukungan suara rakyat dan memenuhi persyaratan untuk ditetapkan sebagai Anggota DPR RI (Website Resmi PBB. 2013. “Sejarah Singkat PBB” dalam http://bulan-bintang.org/partai/sejarah-singkat/. Diakses, 26 September 2013, pukul 11.47 WIB). Pada saat yang sama pula, kader dan struktur PUI yang sebelumnya mendapatkan kepercayaan di Partai Amanat Nasional (PAN), pada Pemilihan Umum anggota legislatif 2009 tidak terpilih kembali. Karena itu, berdasarkan hasil Pemilihan Umum anggota legislatif 2009, kecende-rungan kader dan jama’ah PUI untuk berafiliasi kepada PKS) mengalami peningkatan. Dari sepuluh daerah pemilihan di Jawa Barat, kader dan struktur Persatuan Ummat Islam berhasil terpilih menjadi Anggota DPR RI 2009-2014 di lima daerah pemilihan melalui pintu Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Sebagaimana yang telah digariskan Sanoesi pada 1939. Sama seperti pada 1939, saat ini sudah terlalu banyak partai politik, termasuk partai Islam. PUI tidak

perlu membuat persaingan baru dengan partai-partai yang sudah ada. Di samping itu, dengan tanpa menjadi partai politik pada kenyataannya sejumlah kader dan jamaah PUI telah mengambil bagian dalam partai-partai politik itu. Selain itu, dalam Anggaran Dasar (AD) PUI, pasal Pasal 4 Tujuan. "Tujuan Perhimpunan adalah terwujudnya pribadi, keluarga, masyarakat, negara dan peradaban yang diridlai Allah *Subhanahu wa Ta'ala*", kader dan jama'ah PUI harus menghormati disiplin partai-partai politik yang telah ada. PUI tidak mengharapkan setiap kader dan jama'ahnya yang telah memasuki partai tertentu menjadi bingung akibat PUI berubah menjadi partai politik. Dengan *flat form* yang sudah dituangkan dalam Anggaran Dasar PUI hasil Muktamar PUI ke-12 tahun 2011, PUI memberi kebebasan kepada kader dan jama'ahnya dalam menyalurkan aspirasi politiknya kepada partai-partai yang sudah dipilihnya sendiri (DPP PUI, 2010[a]: 2).

C. Penutup

Berdirinya PUI merupakan hasil *fusi* dari dua buah organisasi Islam yang didirikan oleh orang asli Jawa Barat. Kedua organisasi itu adalah Persjarikatan Oelama berpusat di Majalengka dengan "guru" utamanya Abdoel Halim dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah berpusat di Sukabumi dengan "guru" utamanya Ahmad Sanoesi. Secara teologis kehadiran kedua organisasi itu memiliki arti penting bagi kaum muslim di Indonesia. Keduanya dapat dikelompokkan sebagai organisasi modernis, yang mencoba menjelaskan

Islam pada saat yang krusial, ketika ide-ide baru dari Barat dan dari wilayah Muslim lain bergumul termasuk dengan tradisi budaya keagamaan lokal yang telah berkembang di Indonesia. Sementara itu, secara politis kehadiran Persjarikatan Oelama dan Al-Ittihadijatoel Islamijjah merupakan jawaban atas ketidakberpihakan pemerintah Hindia Belanda terhadap nasib kaum Muslim di segala bidang, terutama pendidikan dan ekonomi.

Kehadiran kedua organisasi itu telah menunjukkan peranannya di masyarakat. Bukan hanya sekedar dalam bidang pendidikan dan dakwah, tetapi ikut menentukan arah kebijakan bangsa dengan menempatkan kader dan pimpinannya menjadi anggota *Cuo Sangi In* yang kemudian diubah menjadi *Dokuritu Zyunbi Tyoosakai* (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia, BPUPKI). Setelah Indonesia Merdeka, kader dan pimpinan kedua orgnisasi itu banyak yang menjadi anggota PETA, KNIP, KNID, dan ikut hijrah ke Yogyakarta sebagai konsekuensi dari Perjanjian Renvile. Pada 5 April 1952, karena kesamaan sifat, tujuan, dan arah pergerakan, kduanya melakukan *fusi* menjadi PUI.

PUI dipandang berhasil menghadirkan ide keagamaan yang menyangkut tata keimanan (*credo*), peribadatan, dan kewajiban syari'at lainnya sebagai faktor penting dalam kehidupan. Falsafah dan program terpenting mereka terangkum dalam *Intisab* dan *Ishlahus Samaniyah*. Dalam menjalankan semua itu, PUI menekankan kepada jama'ahnya untuk tidak terlalu "fanatik" terhadap *credo* (tata keimanan)

tertentu dan memilih sikap *tasamuh* (toleran), selama tidak terjerat oleh akidah yang sesat. Dari sudut itu, kuat dugaan, PUI melanjutkan pola pemikiran yang dikembangkan Halim dan Sanoesi. Dalam *ritual* keagamaan (Islam) pun sama, jama'ah PUI untuk tidak terlalu "ringkih" terhadap *ritual* keagamaan (Islam) tertentu selama tidak terjerat oleh berbagai *ritual* keagamaan (Islam) yang sesat. Sehingga dalam PUI tidak begitu dijumpai jama'ah yang mempersoalkan *khilafiyah* dan *furu'iyah* dalam *credo* (tata keimanan) atau pun dalam *ritual* keagamaan mereka. Bagi PUI, ukurannya sudah jelas, yaitu selama tidak sesat dari pemahaman keagamaan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*, keyakinan yang bersumber dari madzhab Islam manapun dapat diterima. Suatu yang tidak begitu mengejutkan pada kenyataannya sekarang, dalam urusan akidah dan *ritual*, jama'ah PUI di antaranya terdapat yang mirip dengan Nahdlatul 'Ulama, Muhammadiyah, Persatuan Islam, Sufi, atau Tarekat.

Sumbangan penting lainnya dari PUI adalah peranannya dalam bidang politik. Salah seorang kader terbaiknya, yaitu Syamsuddin pernah diamanahi jabatan sebagai Wakil Perdana Menteri Republik Indonesia pada Kabinet Amir Sjarifuddin II (11 November 1947-29 Januari 1948). Ia pun pernah diamanahi jabatan Menteri Penerangan pada Kabinet Soesanto/Kabinet Peralihan (20 Desember 1949-21 Januari 1950). Menjelang akhir hayatnya (1950), Syamsuddin juga diamanahi jabatan Duta Besar RI untuk Pakistan. Selanjutnya berdasarkan hasil Pemilihan Umum 1955, kader dan pimpinan PUI lain-nya, yaitu: Halim, Mohammad Fadhil Dasoeki, dan E. Z.

Muttaqin berhasil terpilih menjadi anggota konstituante dan parlemen melalui partai Masyumi. Namun, peran politik PUI terhenti seiring kuatnya *priksi* politik nasional, terutama dengan PNI dan PKI, sehingga memilih keluar sebagai anggota istimewa partai Masyumi beberapa bulan sebelum terbitnya Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 200 Tahun 1960 Tanggal 17 Agustus 1960 tentang Pembubaran Partai Masyumi. PUI kemudian menetapkan diri sebagai organisasi kedaerahan yang mengkhususkan diri pada bidang pendidikan, dakwah, dan sosial. Sejak saat itu secara politis, PUI berada dalam bayang-bayang kecurigaan pemerintah. Sehingga dapat dikatakan, kiprah kader dan pimpinan PUI dalam kurun 1952-1991, banyak berada dalam kondisi “diam” sebagai *dying organization* (organisasi yang sekarat).

Perubahan aktivitas politik kader dan pimpinan PUI terjadi pada kurun 1991-2011. Pada Kongres PUI ke-XI di Pondok Gede Bekasi pada 8-11 Desember 2004, Ahmad Heryawan yang sebelumnya sebagai Ketua Umum Pemuda PUI terpilih sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat PUI. Sebagai Ketua, ia faham dengan kondisi lapangan PUI. Karena itu, ia melakukan perubahan, perbaikan, dan penyesuaian terhadap sistematika dan isi batang tubuh AD/ART PUI. Selanjutnya, ia pun melakukan perubahan, perbaikan, dan penyesuaian pada tata pamong organisasi, termasuk lambang, dan bendera. Bahkan, ia dapat dipandang sebagai inisiator penggabungan dua program *ishlah*, yaitu *ishlahul mujtama’* dan *ishlahul ummah* menjadi *ishlahus siyasah*. Hasil upaya yang dilakukan secara

massive kader dan pimpinan PUI berbuah manis ketika Komisi Pemilihan Umum (KPU) Jawa Barat menetapkan pasangan Ahmad Heryawan - Yusuf Macan Effendi sebagai Gubernur/Wakil Gubernur Jabar terpilih masa bakti 2008-2013 hasil Pemilihan Kepala Daerah Jawa Barat 2008.

Kongres PUI XII dilaksanakan pada 25-27 Desember 2009, di Sumedang selain mengamanahkan kepada Ahmad Heryawan sebagai Ketua Majelis Syuro PUI periode 2009-2014, juga memilih Anwar Shaleh sebagai Ketua Dewan Pertimbangan Pusat, Didin S. Damanhuri sebagai Ketua Dewan Pakar Pusat, Fathullah Mansyur sebagai Ketua Dewan Syari'ah Pusat, Nurhasan Zaidi sebagai Ketua Umum Dewan Pimpinan Pusat, Mimi Husmiaty sebagai Ketua Umum PP Wanita, dan Iman Budiman sebagai Ketua Umum PP Pemuda. Di samping menghasilkan sejumlah rumusan kelengkapan organisasi modern, juga menetapkan bahwa pada 5 April 2011 akan diperingati jatuhnya "satu abad" Persatuan Ummat Islam.

Demikian Persatuan Ummat Islam (PUI): Latar-Belakang dan Perkembangannya (1911-2011). Selama periode tersebut, *meaning* (arti penting) sebagai sebuah topik penelitian ilmiah tidak terletak pada organisasinya, karena mereka kecil dan tidak kokoh. Juga tidak terletak pada kiprahnya dalam pentas politik nasional, karena aktivitasnya lebih bersifat *insidental* dan *marginal*. Hal yang sama dalam pendidikan agama, telah memberikan pengaruh kepada kaum Muslim Indonesia, meskipun masih kalah pengaruh dibanding organisasi-organisasi massa Islam lainnya, terutama Nahdlatul Ulama dan

Muhammadiyah. *Meaning* (arti penting) PUI mirip dengan gerakan-gerakan yang ditampilkan organisasi massa Islam yang lain, karena memiliki kesamaan perhatian. Bahkan pada waktu yang sama, PUI menjadi istimewa, karena berhasil memberikan solusi bagi persoalan-persoalan besar yang dihadapi kaum Muslim, khususnya di Jawa Barat.

Perlu dikemukakan, bahwa hasil studi dan simpulan yang merupakan generalisasi terbatas ini, belum menampilkan secara utuh tentang PUI. Karena itu, sangat terbuka untuk penelitian lanjutan dengan ruang lingkup permasalahan yang lebih luas. Hasil penelitian ini diharapkan akan memberikan gambaran tentang organisasi PUI dan mempertajam gambaran mengenai perkembangan Islam politik di Indonesia. Hasil penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam penulisan sejarah politik mikro di Indonesia.

Daftar Pustaka

Sumber Tulisan

1.1 Arsip/Dokumen

Algemeen Secretaris No. 43. Tangga 18 Agustus 1937. ddo. Kiverson-Cipanas. ANRI.

Al-Ittihadijatoel Islamijjah, dalam Koleksi R.A. Kern No. 474. KITLV.

Gouvernements Besluit. No. 43. ddo. 21 Desember 1917. ANRI.

Gunseikanbu. 2602/1942. *Pendaftaran Orang Indonesia jang Terkemoeka jang Ada di Djawa*, eks Arsip Gunseikanbu Cabang I, Pegangsaan

Timur 36 Jakarta. Nomor A. 205 gol. III b. Nomor berkas A. 15. ANRI.

-------. 2602/1942. *Pendaftaran Orang Indonesia jang Terkemoeka jang Ada di Djawa*, eks Arsip Gunseikanbu Cabang I, Pegangsaan Timur 36 Jakarta. Nomor S-283 gol. III b. Nomor berkas 547. ANRI.

Mailrapporten Geheim No. 248 geh/39. ARA.

Mailrapporten Geheim No. 953 geh/37. ARA.

Proces Verbaal Hadji Ahmad Sanoesi tanggal 7 Oktober 1919 dalam Koleksi R.A. Kern No. 278. KITLV.

Staatsblad van Nederlandsch- Indie 1925, No. 378. ANRI.

Staatsblad van Nederlandsch- Indie 1928, No. 29. ANRI.

Staatsblad van Nederlandsch- Indie 1929, No. 227. ANRI.

Surat Residen Priangan tanggal 15 Desember 1927 No. 50/E, salinan dalam *Mailrapporten* Geheim No. 679 X/28. ANRI.

Buku

Abdulchalim. 1928. *Pedoman Propaganda Persatoean Islam*. Madjalengka: tp. KITLV.

_____, 1932. *Padoman Persjarikatan Oelama*. Majalengka: Hoofdbestuur Persjarikatan Oelama Indonesia. KITLV.

Aboebakar. 1957. *Sedjarah Hidup H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitia Peringatan K.H.A. Wahid Hasjim.

Akim. Moh. 1964. *Kiai H. Abdul Halim Penggerak PUI*.

Majalengka: Yayasan K.H. Abdul Halim.

Ali, Fachry dan Bachtiar Effendy. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan.

Ambary, Hasan Mu'arif. 2006. "Sejarah Perkembangan Persatuan Ummat Islam (PUI)" dalam *Revitalisasi Peran PUI dalam Pemberdayaan Ummat*. Darun Setiady (*ed.*). Bandung: PW PUI Jawa Barat.

Bahar, Saafroedin *et. al*,.1995. *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*. Jakarta: Setneg RI.

Benda, Harry J. 1980. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam pada Masa Pendudukan Jepang*. Terjemahan Daniel Dhakidae. Jakarta: Pustaka Jaya.

Departemen Pendidikan Nasional. 2013. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Edisi Keempat. Jakarta: Gramedia.

DPP PUI. 2010[a]. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Persatuan Ummat Islam*. Jakarta: DPP PUI.

DPP PUI. 2010[b]. *Persatuan Ummat Islam (PUI).* Jakarta: DPP PUI.

DPP PUI. 2011. *Logo dan Aset-Aset Persatuan Ummat Islam*. Jakarta: Sekretariat DPP PUI.

DPP PUI. t.th. *Profil Persatuan Ummat Islam*. Jakarta: DPP PUI.

Dzulfikriddin, M. 2010. *Mohammad Natsir dalam Sejarah Politik Indonesia: Peran dan Jasa Mohammad Natsir dalam Dua Orde Indonesia*. Bandung: Mizan.

Elson, R. E. 2008. *The Idea of Indonesia Sejarah*

Pemikiran dan Gagasan. Terjemahan Zia Anshor. Jakarta: Serambi.

End, Th. Van den. 1986. *Sumber-sumber Zanding tentang Sejarah Gereja di Jawa Barat 1858-1963*. Seri Sumber-sumber Sejarah Gereja di Indonesia No. 3. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Falah, Miftahul. 2009. *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*. MSI Cabang Jawa Barat kerjasama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, Bandung.

Federspiel, Howard M. 1970. *Persatuan Islam Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca: Cornell University.

Garaghan, Gilbert J. 1946. *A Guide to Historical Method*. New York: Fordham University Press.

Gottschalk, Louis. 1975. *Mengerti Sejarah*. Terjemahan Nugroho Notosusanto. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia.

Gunseikanbu. 2604/1944. *Orang Indonesia Jang terkemoeka di Djawa*. t.t.: Gunseikanbu.

Hadikusuma, Djarnawi. t.th. *Dari Jamal al-Din al-Afghani sampai K.H.A. Dahlan.* Yogyakarta: Persatuan.

Hafidhuddin, Didin. 2006. *Agar Layar Tetap Berkembang*. Jakarta: Gema Insani Press.

Iskandar, Muhammad. 1993. *Kyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi*. Jakarta: PB PUI.

_____. 2001. *Para Pengemban Amanah Pergulatan Kyai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*. Yogyakarta: Mata Bangsa.

Kartodirdjo, Sartono. 1992. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah.* Jakarta: Gramedia.

Lubis, Nina H. 2008. *Metode Sejarah*. Bandung: Satya

Historika.

_____. *et al*. 2009. *Sejarah Calon Pahlawan Nasional K.H. Ahmad Sanusi Berdasarkan Buku-buku dan Kesaksian Dalam Rangka Pengusulannya sebagai Pahlawan Nasional*. Bandung: Dinas Sosial Propinsi Jawa Barat Bekerja sama dengan Pusat Kebudayaan Sunda Fakultas Sastra Unpad.

_____. *et al*. 2011. *Sejarah Perkembangan Islam di Jawa Barat*. Bandung: Yayasan Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerjasama dengan Pemerintah Provinsi Jawa Barat.

Muslih, Abu. 1991. “Ahlussunnah Wal-Jama'ah menurut Persatuan Ummat Islam“ dalam *ASWAJA (Ahlus Sunnah wal Jama'ah).* S. Wanta. Majalengka: PB PUI Majelis Penyiaran, Penerangan, dan Dakwah.

_____. 2006. “Ahlus Sunnah Wal Jama’ah menurut Persatuan Ummat Islam” dalam *Revitalisasi Peran PUI dalam Pemberdayaan Ummat*. Darun Setiady (*ed.*). Bandung: PW PUI Jawa Barat.

Nasiwan. 2003. *Diskursus antara Islam dan Negara Suatu Kajian tentang Islam Politik di Indonesia*. Pontianak: Yayasan Insan Cita Kalimantan Barat.

Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press.

Noer, Deliar. 1987. *Partai Islam di Pentas Nasional: Kisah dan Analisis Perkembangan Politik Indonesia 1945-1965.* Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

_____. 1995. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.

PB PUI. 1954. *Anggaran Dasar Persatuan Ummat Islam*. Majalengka: PB PUI.

PB PUI. 1954. *Keputusan Mu'tamar "Persatuan Ummat Islam" (PUI) Ke-II.* Sukabumi: PB. PUI.

PN Balai Pustaka. 1976. *Pendidikan di Indonesia 1900-1974*. Jakarta: Balai Pustaka.

Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto. 1993. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jilid VI. Jakarta: Balai Pustaka.

PP PUI. 2008. *56 Tahun Peringatan Hari Fusi Persatuan Ummat Islam: 5 April 1952-2008.* Jakarta: DPP PUI.

PP PUI. 2009. *Laporan Pertanggungjawaban (LPJ) Ketua Umum PP PUI Periode 2004-2009*. Jakarta: PP PUI.

PP PUI. 2010. *Anggaran Dasar Anggaran Rumah Tangga Persatuan Ummat Islam (PUI).* Jakarta: PP PUI.

Renier, G.J. 1997. *Metode dan Manfaat Ilmu Sejarah*. Terjemahan A. Muin Umar. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Shaleh, Anwar. 1966. *Sejarah Perjuangan Pemuda Persatuan Ummat Islam (PPUI).* Bandung: Tp.

______. 1989. *Program Terpadu Pendidikan PUI Aktualisasinya dengan Pendekatan Aspek-Aspek Amaliyah PUI Menuju Kemandirian Pendidikan*. Jakarta: Panitia Pusat Muktamar VIII Persatuan Ummat Islam.

Shaleh, Munandi. 2011. *K.H. Ahmad Sanusi Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergolakan Nasional*. Bekasi: Grafika Offset.

Simanungkalit, N. 2008. *Teknik Vokal Paduan Suara*.

Jakarta: Gramedia.

Sipahoetar, A.M. 1946. *Siapa? Lukisan tentang Pemimpin*. Soekaboemi: Pertjetakan “Pemerintah”. KITLV.

Sirozi, Muhammad. 2004. *Catatan Kritis Politik Islam Era Reformasi*. Yogyakarta: AK Group.

Soekarno. 1965. *Di Bawah Bendera Revolusi*. Jilid I cet. IV. Jakarta: Panitia Penerbit.

Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.

Stoddard, Lothrop. 1966. *Dunia Baru Islam*. Terjemahan Panitia Penerbit. Jakarta: Panitia Penerbit.

Sulasman. 2007. *K.H. Ahmad sanusi 1889-1950 Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*. Bandung: PW PUI Jawa Barat.

Sulastomo. 2008. *Hari-hari yang Panjang Transisi Orde Lama ke Orde Baru Sebuah Memoar.* Jakarta: Kompas.

Taufiqullah, O. 1991. “PUI dan Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah“ dalam S. Wanta. *Aswaja (Ahlus-Sunnah wal-Jama'ah).* Buku Seri V. Majalengka: PB PUI Majlis Penyiaran, Penerangan, dan Dakwah.

Wanta, S. 1991[a]. *Lambang-Mars-Hymne-Intisab Persatuan Ummat Islam*. Seri I. Majalengka: PB PUI Majlis Penyiaran, Penerangan, dan Dakwah.

______. 1991[f]. *K.H Abdul Halim dan Pergerakannya*. Seri VI. Majalengka: PB PUI Majelis Penyiaran Penerangan dan Dakwah.

______. 1991[g]. *K.H Ahmad Sanusi dan Perjoangannya*.

Seri VII. Majalengka: PB PUI Majelis Penyiaran Penerangan dan Dakwah.

______. 1991[h]. *Persatuan Ummat Islam Gerakan Aliran Modern*. Seri VIII. Majalengka: PB PUI Majelis Penyiaran Penerangan dan Dakwah.

Yunus, Mahmud. 1960. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Hidakarya Agung.

1.3 Skripsi, Tesis, Disertasi, dan Artikel/Entri dalam Surat Kabar, Majalah, dan Makalah

Anonim. 1931. *Soeara Persjarikatan Oelama,* No. 10. Th. III. October 1931: 96-97.

Djuwaeni, Ahmad. 1990. *Pengetahuan Mahasiswa terhadap Intisab dalam Hubungannya dengan Kesadaran Berorganisasi di Lingkungan Perguruan Tinggi PUI Suatu Kajian Empiris*. Tesis. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

_____. t.th. *Arti dan Makna Intisab*. Makalah. Jakarta: PB PUI.

DPP PUI. 2011. *Peran PUI dalam Kemandirian Ekonomi Ummat Melalui Sistim Syari'ah*. Makalah. DPP PUI: Departemen Ekonomi.

Iskandar, Muhammad. 1991. *Para Pengemban Amanah Kyai dan Ulama dalam Perubahan Sosial dan Politik di Priangan c.a. 1900-1942*. Tesis. Amsterdam: Vrije Universiteit. KITLV.

Jalaluddin. 1990. *Santi Asromo K.H. Abdul Halim Studi tentang Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*. Disertasi. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

Mawardi, Asep Mukhtar. 1985. *Haji Ahmad Sanusi: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*. Skripsi.

Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

_____. 2011. *Haji Ahmad Sanusi dan Kiprahnya dalam Pergolakan Pemikiran Keislaman dan Pergerakan Kebangsaan di Sukabumi 1888-1950*. Tesis. Semarang: Undip.

Nurani, Rani Siti. 2005. *Kiprah K.H. Ahmad Sanusi dalam Organisasi Ittihadiyatul Islamiyyah di Sukabumi Tahun 1931-1945.* Skripsi. Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Prawira, Suwandi Wigena. 1975. "K.H. Abdul Halim dan Santi Asromo". *Panji Masyarakat*, No. 177, th. XVI, 1975: 19-20.

Shaleh, Anwar. 1990. *Intisab Makna dan Aplikasinya*. Makalah. Jakarta: PB PUI.

Zakaria, Oyo. 1991. "Upaya Pengembangan Ekonomi Ummat". *Da'watul 'Amal*, No. 24. Safar 1412 H/Agustus 1991: 10-12.

1.4 Artikel dalam Internet

Portal Resmi DPR RI. 2004. "Anggota 2004-2009" dalam *http:// www.dpr.go.id/id/arsip/-anggota2004*. Diakses tanggal 26 September 2013, pukul 10.37 WIB.

Portal Resmi KPU Pusat. 2009. "Daftar Calon Terpilih Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia Hasil Pemilu Tahun 2009" dalam *http://www.kpu.-go.id/dmdocuments/DAFTAR_ANGGOTA_DPR_2009.pdf*. Diakses tanggal 26 September 2013, pukul 10.17 WIB.

Portal Resmi PBB. 2008. "Sejarah Singkat Partai Bulan Bintang" dalam *http://bulan-bintang.org/partai/sejarah-singkat/*. Diakses

tanggal 22 Desember 2012, pukul 03.09 WIB.

Sarwono. 2010. "Partai Golkar Dari Mana Mau Ke Mana" dalam *http://incoharper.multiply.com/journal/item/135/Partai-Golkar-Dari-Mana-Mau-Kemana*. Diakses tanggal 20 Mei 2010, pukul 17.11 WIB.

Senjaya, Nurdin. 2009. "Menteri Agama Buka Acara Muktamar XII Persatuan Ummat Islam" dalam *http://tabloidbusertrans/ 2009/12/menteri-agama-buka-acara-mukta-mar-xii.html*. Diakses tanggal 23 Juni 2013, pukul 07.54 WIB.

II. Sumber Lisan (Wawancara)

Hardiana, Eka (47 tahun)

Anggota DPRD Provinsi Jawa Barat 2004-2009 dan 2009-2014 dari Partai Keadilan Sejahtera, murid Maksum di Perguruan Persatuan Ummat Islam Bondongan. *Wawancara*. Bandung, tanggal 26 Juli 2010.

PANASNYA MATAHARI TERBIT:
Derita Rakyat Sukabumi pada Masa Pendudukan Jepang 1942-1945

Pof. Dr. Sulasman, M. Hum.

Tulisan ini bertujuan menggambarkan penderitaan rakyat Sukabumi masa Pendudukan Jepang. Untuk merekonstruksi peristiwa itu menggunakan Metode Sejarah yang meliputi heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pada awal kedatangannya, Pemerintah Pendudukan Jepang disambut dengan antusias oleh masyarakat Sukabumi. Dengan harapan mereka dapat membebaskan belenggu dari penjajahan Belanda. Harapan itu tidak sesuai dengan kenyataan. Pemerintah Pendudukan Jepang telah menggunakan ulama dan kyai sebagai alat propaganda untuk mendukung program ekonomi perang yaitu wajib serah padi dan romusha. Kebijakan Pemerintahan Pendudukan Jepang membuat masyarakat Sukabumi menderita dan telah membawa mereka jatuh dalam kemiskinan dan penderitaan ekonomi secara sistematis.

A. Pendahuluan

Untuk menguasai wilayah Jawa Barat, pasukan Jepang yang mendarat di Desa Bojonegara, Teluk Banten, terdiri dari dua kolone bala tentara terus bergerak merambah ke arah Timur. Kemudian pasukan ini dibagi menjadi dua. Pasukan pertama bergerak menyusuri jalur Serang lewat Balaraja menuju Tanggerang, kemudian masuk ke Batavia. Sementara

itu pasukan kedua bergerak menyusuri jalur Serang lewat Rangkasbitung menuju Bogor. Pada tanggal 5 Maret 1942 bala tentara Jepang telah berhasil merebut dan menduduki Leuwi Liang, Bogor.

Dalam waktu yang bersamaan, Mayor Jenderal Schiling dengan Pasukan Hindia Belanda-nya meninggalkan wilayah kekuasaan militer di Batavia dan mundur ke Bandung. Tetapi di tengah perjalanan dihadang oleh bala tentara Jepang pimpinan Kolonel Nasu yang telah berhasil menguasai Bogor. Ketika pasukan Mayor Jenderal Schiling akan menghindar ke arah Barat, di sana sudah dihadang oleh pasukan bala tentara Jepang lainnya yang bergerak dari arah Karawang. Mereka dalam keadaan babak belur dan kepayahan maka sisa pasukan Mayor Jenderal Schiling baru tiba di Bandung tanggal 6 Maret 1942.

Dalam usahanya untuk merebut kota Bandung, pasukan yang telah mendarat di Pantai Eretan Indramayu dengan kekuatan 5.000 personil pimpinan Kolonel Toshinori Shoji, bergerak ke arah Barat Cirebon, sehingga pada hari yang sama pasukan yang dipimpin Kolonel Shoji dapat menduduki Subang dan menguasai Pangkalan Udara Kalijati, Subang yang jaraknya hanya sekitar 40 kilometer dari Bandung (*Asia Raja*, 28 Mei 1942).

Setelah menguasai Subang, tentara Jepang dipimpinan oleh Kolonel Shoji bergerak dengan tujuan merebut kota Bandung. Langkah mereka dimulai dengan merebut daerah pertahanan tentara Hindia Belanda di Ciater. Sementara itu tentara Hindia Belanda mundur ke Lembang sebagai daerah pertahanannya yang terakhir. Akan tetapi Lembang

pun tidak lama dipertahankan oleh Tentara Hindia Belanda, karena tentara Jepang berhasil menguasainya tepat pada tanggal 7 Maret 1942 (Poeponegoro, 1984: 3-4).

Operasi kilat Detasemen Shoji, membuat kritis posisi tentara Hindia Belanda (KNIL) dalam pertempuran di Jawa Barat. Untuk mengatasi hal itu, pada tanggal 6 Maret 1942 Panglima KNIL Letnan Jenderal H. Ter Poorten memerintahkan Panglima KNIL di Jawa Barat Mayor Jenderal J. J. Presman untuk tidak mengadakan pertempuran di Bandung, karena kota Bandung merupakan daerah yang penuh sesak dengan penduduk sipil yang kebanyakan orang-orang Belanda dan Eropa lainnya, sehingga perlu dicegah terjadinya pertempuran di kota tersebut.

Setelah Jepang menguasai Lembang, Panglima Angkatan Darat Belanda Letnan Jenderal H. Ter Poorten memerintahkan Mayor Jenderal J. J. Presman Komandan Pertahanan Militer Bandung supaya berunding dengan pihak bala tentara Jepang. Mayor Jenderal Pressman pada tanggal 7 Maret 1942 mengirimkan utusannya ke Lembang untuk menemui Kolonel Shoji dan mengajukan perundingan gencatan senjata.

Setelah menerima utusan Belanda, Kolonel Shoji menyatakan kesediaannya kepada Mayor Jenderal Pressman dan meminta untuk bertemu di Gedung Isola Bandung pada tanggal 8 Maret 1942 pukul 8,30. Kolonel Shoji menghubungi Panglima Tentara Keenambelas Jenderal Imamura dan menyampaikan persoalan mengenai gencatan senjata kepadanya.

Kemudian Jenderal Imamura memerintahkan Kolonel Shoji untuk menghubungi Gubernur Jenderal Tjarda van Starkenborgh Stachouwer untuk segera mengadakan perundingan dengan pihak Jepang.

Terhadap tuntutan yang diajukan oleh Panglima Angkatan Darat Hindia Belanda Letnan Jenderal H. Ter Poorten meminta Gubernur Jenderal Tjarda van Starkenborgh Stachouwer untuk menolak permintaan Jepang. Akibat penolakan yang dilakukan oleh Gubernur Jenderal Tjarda van Starkenborgh Stachouwer terhadap tuntutannya, maka Panglima Tentara Keenambelas Jenderal Hitoshi Imamura bereaksi keras dengan mengeluarkan ultimatum bahwa jika pada tanggal 8 Maret 1942 pukul 10.00 pagi para pembesar Belanda belum juga berangkat ke Kalijati Subang, maka kota Bandung akan dibombardir dihancurleburkan. Selain itu Jenderal Imamura mengajukan tuntutan agar Gubernur Jenderal Belanda turut serta dalam perundingan di Kalijati, Subang. Dia mengatakan bahwa jika tuntutannya itu dilanggar oleh pihak Belanda, pemboman atas kota Bandung dari udara akan segera dilaksanakan. Ancaman Jepang disertai bukti dengan dilakukan unjuk kekuatan Angkatan Udara Jepang di atas kota Bandung. Kapal armada pembon Angkatan Udara Jepang meraung-raung di atas kota Bandung. Untuk menguatkan ancamannya dilakukan uji coba dengan dijatuhkannya bom di perempatan Regentsweg Dalem Kaum yang mengakibatkan jatuhnya banyak korban yang tewas. Atas kejadian itu maka Gubernur Jenderal Tjarda van Starkenborgh Stachouver maupun Panglima Tentara Hindia Belanda Letnan Jenderal H. Ter Poorten serta

beberapa pejabat tinggi militer dan seorang penterjemah pergi ke Kalijati, Subang. Di Subang mereka berhadapan dengan Panglima Tentara Keenambelas Jenderal Imamura yang datang dari Batavia (Notosusanto, 1977: 27). Hasil perundingan adalah penyerahan tanpa syarat Angkatan Perang Hindia Belanda kepada Jepang. Dengan penyerahan tanpa syarat oleh Letnan Jenderal H. Ter Poorten Panglima Angkatan Perang Hindia Belanda atas nama Angkatan Perang Serikat di Indonesia kepada tentara ekspedisi Jepang di bawah pimpinan Letnan Jederal Hitoshi Imamura, maka sejak tanggal 8 Maret 1942 berakhirlah pemerintahan Hindia Belanda di Indonesia.

Dalam waktu yang cukup singkat, dengan gerakan kilat bala tentara Jepang telah menguasai daerah-daerah strategis, terutama daerah yang dapat menopang sektor perekonomiannya. Sasaran Jepang berikutnya setelah mengambil alih kekuasaan politik adalah mengambil alih kekuasaan ekonomi. Daerah-daerah perkebunan di wilayah Priangan seperti Sukabumi, menjadi target untuk dapat dikuasainya. Hal ini disebabkan karena hasil perkebunan dapat menunjang Pemerintah Pendudukan Jepang pada program ekonomi perangnya.

B. Hasil dan Pembahasan

1. Masuknya Jepang ke Sukabumi

Bala Tentara Jepang masuk ke wilayah Sukabumi melalui Bogor. Mereka berasal dari pasukan tentara pimpinan Kolonel Nasu. Dalam waktu yang relatif singkat, tentara Jepang telah menguasi daerah-daerah

perkebunan di Sukabumi seperti perkebunan Parakan-salak, Nagrak, Cirohani, Cimelati, Salabintana, maupun perkebunan-perkebunan lainnya (Halim, Iwawancara 10 Mei 2004). Masyarakat Sukabumi saat itu banyak yang merasa heran, karena tiba-tiba banyak "orang-orang kate" yang berkeliaran di kampung-kampung. Mereka sering menyapa penduduk dengan ramah, sehingga membuat masyarakat tertarik dengan keramahannya, tidak nampak watak kasar dan keras seperti yang ditampilkan di kemudian hari.

Para pemimpin lokal di Sukabumi pada umumnya menyambut kedatangan Jepang dengan suka cita dengan harapan bahwa Jepang dapat membebaskan bangsa Indonesia dari belenggu kolonial Belanda. Seperti yang dilakukan oleh Kyai Haji Ahmad Sanoesi dari Pondok Pesantren Gunung Puyuh, dia menyambut kedatangan Jepang secara baik, bahkan dia bersedia bekerja sama dengannya. Sebagai orang yang berwawasan luas sekaligus sebagai pemimpin sosial yang sangat dihormati, Kyai Haji Ahmad Sanoesi melihat bahwa kerja sama dengan Jepang sebagai cara dalam menghalau penjajah Belanda, juga kerja sama yang dilakukannya hanya merupakan strategi perjuangan semata (Abdulqohar, wawancara 12 Maret 2004). Hal ini ditunjukkan oleh Ajengan Gunung Puyuh pada saat tentara Jepang datang ke Sukabumi dari arah Bandung, dia mengerahkan segenap anggotanya yang tergabung dalam *Al Ittihadijjatoel Islamijjah* (AII) maupun Barisan Islam Indonesia (BII) untuk menunjukkan kantong-kantong pertahanan serdadu Belanda. Atas bantuan tersebut, maka dalam waktu yang relatif singkat Jepang dapat menguasai keadaan.

Setelah Jepang berhasil menduduki Sukabumi, ke kota itu datang utusan Jepang yaitu Haji Abdul Muniam Inada untuk menemui Kyai Haji Ahmad Sanoesi. Dia mengucapkan terima kasih kepada Ajengan Gunung Puyuh yang telah membantu Jepang menghadapi Belanda di Sukabumi. Untuk selanjutnya pihak Jepang terus melakukan pendekatan guna melakukan kerjasama dengan Kyai Haji Ahmad Sanoesi (Mawardi, 1985: 98), dengan harapan Ajengan Gunung Puyuh dapat membantu Jepang dalam melaksanakan program-programnya selama masa Pemerintahan Pendudukan Jepang di Indonesia khususnya di daerah Sukabumi. Sebagai imbalan dari kerja sama yang dilakukan oleh tokoh Sukabumi itu, maka dia diberikan kemudahan-kemudahan dalam segala macam urusan bahkan sebagai tanda terima kasih, pihak Jepang mengangkat Kyai Haji Ahmad Sanoesi dalam posisi birokrasi pemerintahan yaitu sebagai Fuku Shuchokan wilayah Bogor.

Selain Kyai Haji Ahmad Sanoesi, pemerintahan Pendudukan Jepang juga mengangkat orang Sukabumi lainnya yaitu Mr. Syamsudin salah seorang tokoh AII pimpinan Ajengan Gunung Puyuh untuk menduduki jabatan sebagai ketua Gerakan Tiga A, dengan tugas mengorganisir kaum intelektual, kelompok-kelompok agama baik Islam, Kristen maupun lainnya baik itu Priyayi ataupun pejabat pemerintah.

Ketika Ir. Soekarno yang sangat anti kolonialis dan imperialis mengetahui sikap Kyai Haji Ahmad Sanoesi yang melakukan kerja sama dengan Jepang, dia mempertanyakannya kepada pemimpin Pondok

Pesantren Gunung Puyuh mengenai hal tersebut ketika dia sedang menjalani perawatan oleh Dr. Abu Hanifah di Rumah Sakit Sint Lidwina. Berkali-kali Ir. Soekarno mengunjungi Pondok Pesantren Gunung Puyuh untuk berdialog dengan Kyai Haji Ahmad Sanoesi. Dalam pertemuannya dengan Ir. Soekarno, Kyai Haji Ahmad Sanoesi menjelaskan, bahwa Jepang berstatus penjajah baru. Mereka orang Timur datang di Indonesia menghadapi dua lawan yaitu bangsa Indonesia dan penjajah Belanda yang menjadi lawan sekutunya. Dengan kedok kerja sama, tenaga dan keterampilannya bisa dimanfaatkan. Pertama, untuk mengusir Belanda. Kedua, mereka bisa diminta keahliannya untuk mendidik penduduk pribumi dalam bidang militer. Karena bangsa Jepang mempunyai keunggulan dalam bidang militer seperti yang telah disaksikannya bahwa dalam tempo yang relatif singkat Jepang telah berhasil menguasai kawasan Asia Tenggara. Saat itu pun disampaikan pula oleh Kyai Haji Ahmad Sanoesi kepada Ir. Soekarno, Jepang pernah menyampaikan kepadanya bahwa perlu adanya kerja sama dengan bangsa Indonesia dalam rangka *Perang Asia Timur Raya*. Menurut pandangan Kyai Haji Ahmad Sanoesi, kesempatan tersebut jangan sampai dilewatkan. Rupanya pemikiran Ajengan Gunung Puyuh dapat diterima oleh Ir. Soekarno dalam menghadapi Jepang. Saat itu Ir. Soekarno mengatakan bahwa hal tersebut akan didiskusikan dengan tokoh-tokoh perjuangan lainnya. Sikap Kyai Haji Ahmad Sanoesi banyak diikuti oleh tokoh-tokoh lainnya di Sukabumi terutama dari kalangan Pondok Pesantren seperti Kyai Haji Mohammad Hasan Basri dari Pondok

Pesantren Babakan Cicurug, Kyai Haji Mohammad Basoeni dari Pondok Pesantren Cipoho, Sukabumi.

2. Kyai, Ulama, dan Propaganda Jepang

Untuk dapat menarik simpati umat Islam Indonesia dalam rangka menjalankan politiknya di negara bekas jajahan Belanda, Pemerintah Pendudukan Jepang memberi peran yang cukup besar dalam peran sosial dan politik yang penting terhadap para pemimpin Islam. Ketika tentara Jepang menduduki Indonesia pada tahun 1942, harapan akan kerja sama dari kaum Muslim menjadi sebuah kebutuhan yang mendesak, dan upaya Jepang itu memperoleh makna yang lebih penting. Adapun sikap dasar Jepang terhadap Islam di-atur dalam "Prinsip-prinsip Mengenai Pemerintahan Militer di Wilayah Pendudukan" yang dikeluarkan pada tanggal 14 Maret 1942.

Kebijakan Jepang terhadap Islam selalu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari "operasi propaganda dan penjinakan". Mereka memandang agama sebagai sebuah alat penting untuk memanipulasi pikiran rakyat, dan mereka menaruh perhatian khususnya terhadap peran para pemimpin Islam. Harapan yang sangat besar dicurahkan pada guru-guru Islam setempat terutama di kalangan Kyai yang sehari-hari berhubungan langsung dengan rakyat, sehingga me-reka dapat menjadi pembantu yang diinginkan Jepang dalam menjalankan indoktrinasi politik atas penduduk pribumi.

Untuk merebut perhatian Umat Islam Indonesia, pemerintah militer Jepang menunjukan sikap yang

bersahabat terhadap alim ulama dan berusaha menggalang kerja sama dengan mereka. Jepang ingin mengambil keuntungan dari kepopuleran dan gengsi para alim ulama. Menurut Kurasawa (1993: 273-275) ada tiga tindakan sangat penting yang dilakukan Jepang untuk memanfaatkan alim ulama dalam kebijakan propaganda dan mobilisasi massa: (1) Didirikannya sebuah organisasi Muslim yaitu Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). (2) dibentuknya seksi urusan keagamaan (*Shumuka*) di setiap pemerintahan karesidenan. Adapun kewajiban utama seksi ini adalah melakukan kontrol atas alim ulama setempat dan memobilisasi mereka demi tujuan-tujuan propaganda. (3) Diselenggarakan program "Latihan Alim Ulama", yang dapat ditafsirkan sebagai usaha untuk membuat alim ulama yang berpengaruh sebagai propagandis yang pro Jepang.

Program "Latihan Alim Ulama" sangat dirasakan pengaruhnya di dalam masyarakat, sehingga terjadi perubahan dalam tatanan sosial terutama masyarakat pedesaan (Abdulqohar, wawancara 12 Maret 2004). Ini disebabkan karena terjadinya perubahan peran yang dimainkan oleh kyai yang tadinya berperan sebagai pemimpin sosial keagamaan yang kharismatik serta dihormati dan sekaligus pengayom masyarakat perdesaan, berubah peran menjadi seorang propagandis Pemerintahan Militer Jepang, yang bertugas untuk meyakinkan kepada masyarakat bahwa betapa pentingnya program-program pemerintahan Militer Jepang seperti *"wajib serah padi"* dan *"romusha"* untuk membangun negara meskipun pada pelaksanaannya telah menyengsarakan rakyat.

Saat itu, pandangan masyarakat terhadap kyai dan alim ulama lainnya, terutama yang menjadi propagandis Jepang tidak sesakral seperti sebelumnya bahkan tidak sedikit masyarakat memberikan julukan-julukan yang kurang baik pada mereka di antaranya menjuluki mereka sebagai *Kyai Kuintal*, *Kyai Romusha*, dan lain sebagainya, sebagaimana yang ceritakan oleh beberapa informan dari wilayah Sukabumi terutama daerah Parungkuda, Cicurug, dan Cidahu.

Selama masa Pemerintahan Militer Jepang, kursus dilaksanakan sebanyak 17 kali. Jumlah alim ulama yang telah mengikuti latihan ini diperkirakan lebih dari seribu orang. Setelah kursus selesai, maka kepada para alim ulama yang menjadi peserta oleh pemerintah Militer Jepang melalui Shumubu di beri diploma dan mereka kembali ke desa asalnya. Pada saat kembali ke desanya masing-masing setelah mengikuti kursus alim ulama, mereka banyak yang memerankan peran baru sebagai propagandis pemerintah, terutama dalam pelaksanaan program *wajib serah padi* dan r*omusha*. Ijazah yang mereka miliki tidak hanya berlaku semata-mata sebagai tanda telah menyelesaikan latihan, tetapi lebih jauh digunakan sebagai pengenal kalau mereka sedang menjalankan propaganda, dan ijazah ini dianggap sebagai tanda bahwa pemiliknya adalah seorang kooperator yang setia pada Jepang.

Pemerintahan Militer Jepang berkeinginan bahwa kyai yang telah dididik melalui pelatihan ulama sebagai propagandis untuk berkotbah dan menyebarkan keinginan Jepang di kalangan rakyat.

Saat itu Jepang berusaha mempengaruhi pandangan rakyat melalui seringnya berhubungan dengan kyai dari daerah ketika sedang dalam latihan tersebut. Jepang ingin memanfaatkan kyai sebagai perantara komunikasi antar pemerintah dan rakyat. Kalau pelatihan itu tidak cukup berhasil mengubah peserta pelatihan menjadi pendukung perjuangan Jepang, paling tidak pelatihan itu bermanfaat untuk menjaga agar mereka jangan bersikap anti Jepang (Kurasawa, 1993: 317).

Penguasa Jepang tidak pernah melewatkan kesempatan untuk memanfaatkan acara keagamaan apapun demi maksud propagandanya. Mereka mengijinkan ulama berkhotbah, dan sebagai imbalan-nya diminta untuk merujuk pada soal-soal politik pada khutbahnya. Misalnya selama bulan puasa 1944 pemerintah mengatur program radio selama 15 menit setiap hari. Dalam program tersebut ulama dari setiap karesidenan setiap hari bergiliran untuk menyam-paikan khotbah mereka, dan pemerintah tidak pernah melewatkan kesempatan untuk meminta mereka merujuk pada soal-soal seperti penebalan keyakinan akan kemenangan akhir Jepang, serta meningkatkan semangat kerja.

Ulama juga dimanfaatkan untuk menghimbau perasaan rakyat kalau terjadi situasi atau kejadian yang mungkin kurang menyenangkan, kyai mempunyai tugas untuk menjelaskan kepada rakyat mengenai kebijakan pemerintah yang isinya tidak menyenangkan, dan mendorong agar kebijakan itu diterima. Merekalah yang harus mendorong kalau rakyat menghindari romusha, atau terbukti tidak mau

menyerahkan padi, atau menolak menjadi Heiho dan Sukarelawan (Abdulqohar, wawancara tanggal 20 Maret 2004).

Salah satu tugas ulama yang sangat penting adalah menenangkan romusha. Kyai ditugaskan memberikan ceramah didepan calon-calon romusha yang ada didaerahnya menjelang keberangkatan mereka ke tempat-tempat kerjanya, dan mendorong mereka dengan menekankan betapa pentingnya mereka. Seperti yang pernah terjadi di Banten Selatan, tujuh orang guru agama pernah dikirim ke tempat ribuan romusha bekerja sebagai buruh paksa, untuk mendorong supaya mereka giat bekerja (*Soeara Moeslimin* Volume II Nomor 17 tanggal 1 September 1944).

Peranan kyai sebagai alat propaganda Jepang mendapatkan reaksi yang beragam dari masyarakat. Banyak julukan-julukan bernada sinis yang diberikan pada para kyai yang menjadi propagandis Jepang, diantaranya ada yang disebut *kyai mata-mata kempetai*, seperti yang diberikan kepada Kyai Harun dari Banyuwangi, atau *Kyai kuintal* seperti yang diberikan kepada Kyai Abas dari Pondok Pesantren Buntet.

3. Wajib Serah Padi

Untuk menunjang program ekonomi perangnya, Pemerintahan Pendudukan Jepang melakukan kontrol yang sangat ketat terhadap hasil produksi secara efektif terutama terhadap produksi pertanian. Salah satu programnya adalah *“wajib serah padi”* yang

mengharuskan petani untuk menyerahkan sebagian produksi pertanian mereka yaitu padi sebagai bahan makanan pokok terpenting kepada pemerintah dengan harga murah.

Pemerintahan Jepang, menetapkan Jawa sebagai pemasok beras untuk pulau diluar Jawa, Malaya-Inggris, dan Singapura serta untuk medan pertempuran di Pasifik Selatan. Meskipun kapasitas produksi beras di Jawa tidak sebesar Siam, Jawa merupakan salah satu dari sedikit daerah penghasil beras di kepulauan Indonesia. Pulau Jawa saat itu dituntut untuk menghasilkan beras sebanyak 50.000 ton, dan 30.000 ton jagung (Soeara Asija, April 1944).

Lima bulan setelah berkuasa, Pemerintah Militer Jepang (Gunseikanbu) mengambil langkah-langkah pertama ke arah perolehan bahan pangan secara lebih sistematis. Sebuah organisasi untuk mengelola bahan pangan yang disebut *Shokuryo Kanri Zimusho* (Kantor Pengelolaan Makanan) yang di singkat SKZ dibentuk di bawah Departemen Perindustrian Gunseikanbu. Organisasi ini bertanggung jawab atas pengenalan seluruh proses pembelian dan distribusi beras di bawah monopoli negara. Organisasi ini menetapkan jumlah padi yang harus dibeli pemerintah dan menetapkan harga beras resmi, juga merancang program terperinci untuk distribusi beras bagi pen-duduk perkotaan.

Setelah diresmikannya organisasi *Shokuryo Kanri Zimusho* (S.K.Z) maka pada bulan Agustus 1942 dimulai pembelian beras dalam skala besar oleh pemerintah dengan cara sistematis. Tetapi S. K. Z mengalami kesulitan dalam memperoleh beras yang

cukup. Hal ini disebabkan karena jarang terdapat cadangan beras di penggilingan karena mereka tidak membeli beras dalam jumlah yang cukup besar pada saat musim panen terakhir. Untuk hal tersebut, S.K.Z dengan modal yang cukup besar, mereka memerintahkan penggilingan untuk membeli padi yang lebih banyak dari petani. Tetapi sangat sedikit padi yang tersisa di tangan petani karena musim panen besar saat itu sudah lewat.

Kebijakan Pemerintah Pendudukan Jepang mengenai padi mengalami perubahan. Mulai awal tahun beras yang baru yaitu April 1943, pasar beras bebas sama sekali dilarang, dan petani diharuskan untuk menyerahkan sejumlah tertentu dari hasil panen mereka kepada pemerintah. Padi yang diserahkan akan digiling dan didistribusikan melalui tangan pemerintah. Penggilingan dan pedagang beras yang ada tidak lagi diizinkan untuk beroperasi atas prakarsa mereka sendiri, tetapi hanya boleh beroperasi sebagai agen-agen teknis, yang diizinkan *Shokuryo Kanri Zimusho* (S.K.Z) mengolah atau menangani beras dengan imbalan tertentu.

Kebijakan wajib serah padi dilaksanakan dengan cara sebagai berikut: Pertama, atas permintaan dari berbagai sektor, *Shokuryo Kanri Zimusho* (S.K.Z). menetapkan jumlah beras keseluruhan yang diperlukan oleh pasukan Jepang, eksport ke luar Jawa, dan konsumsi lokal. Kemudian mereka mengalokasikan kuota bagi setiap karesidenan menurut kapasitasnya, selanjutnya kuota bagi setiap karesidenan dibagi lagi diantara kabupaten-kabupaten yang dibawahinya.

Lalu dengan cara yang sama, masing-masing kabupaten menetapkan alokasi bagi kewadanaan, kewadanaan untuk kecamatan, dan akhirnya kecamatan untuk desa.

Penyerahan padi didelegasikan kepada dan diawasi oleh *kucho*. Dengan demikian maka tanggung jawab penyerahan padi berada di tangan *kucho*. Kemudian *kucho* biasanya menunjuk seseorang untuk membantunya mengelola dan menjalankan kewajiban ini. Dengan demikian ia membangun pangawasan yang sangat ketat atas produksi dari penduduk desa. Untuk menjalankan tugasnya, biasanya menjelang panen *kucho* mengirimkan orang-orangnya untuk menaksir hasil setiap sawah, dan jika seseorang ingin memulai memanen sawahnya, ia harus melapor kepada *kucho* sehingga dia bisa mengirim orang untuk mengawasi panen tersebut. Panen di desa – desa jarang dilakukan secara diam – diam, karena saat itu panen masih dilakukan secara tradisional. Dalam panen tradisional seperti yang dilakukan di daerah Sukabumi, khususnya di wilayah Cicurug yang meliputi Parungkuda, Cicurug, Cidahu dan daerah sekitarnya, biasanya setiap orang bergabung untuk menjadi buruh pemanen, dan mereka yang ikut serta diberi imbalan padi yang disebut dengan bawon (Nengsih, wawancara tanggal 25 Agustus 2004).

Setelah menerima padi dari petani, orang yang bertanggungjawab terhadap penyerahan padi melapor kepada *kucho*. Jika padi tidak memenuhi jatah kuota yang diberikan kepada desa itu, maka diakhir musim panen *kucho* harus bertanggungjawab. Sebenarnya setiap penyerahan padi selalu dibawah

permintaan. Untuk memenuhi standar permintaan, maka penguasa desa melakukan penggeledahan kepada para petani. Penggeledahan ini dilakukan *kucho* dengan menunjuk tim penyelidik yang anggotanya terdiri dari *kucho*, pamong desa, pembeli padi yang ditunjuk, dan anggota *keibodan*. Tim penyelidik ini bertugas untuk menggeladah gudang dan rumah – rumah petani. Penggeladahan tersebut sebenarnya merupakan tindakan informal yang dilakukan atas perintah pribadi pangreh praja atau penguasa desa, dan bukan merupakan sanksi legal. Jika seorang petani ditemukan menyimpan padi " berlebihan ", surplus ini disita.

Atas tindakan pangreh praja atau kepala desa untuk melakukan penyelidikan terhadap para petani, pada gilirannya petani juga berusaha untuk menghindari penyitaan. Oleh karena itu, maka para ibu isteri petani dengan dibantu anak-anaknya sibuk untuk menyelamatkan padinya dari penyitaan dengan cara menyembunyikan padi ditempat tempat tertentu seperti bantal atau kasur, di bawah tempat tidur, dan langit-langit rumah.

Disamping menyembunyikan padi, para petani untuk menghindari penggeladahan dari para penyelidik adalah dengan cara menumbuk padi di rumah yang dilakukan oleh para isteri dan anak – anak perempuannya, kemudian hasilnya dijual di pasar gelap (Engkom, wawancara tanggal 7 Juli 2004). Hal ini disebabkan harga di pasar gelap jauh lebih tinggi dari pada harga penjualan kepada pemerintah. Seperti yang diungkapkan oleh To'i, seorang petani dari desa

Pondok Kaso Tengah kecamatan Cidahu Sukabumi dan Idim seorang petani dari Desa Cipanengah kecamatan Parungkuda Sukabumi mengungkapkan bahwa mereka menyisihkan dari hasil panennya yang tidak disetorkan kepada kepala desa, dan untuk menghindari penggeladahan yang dilakukan oleh *keibodan* mereka jadikan beras dan menjualnya ke Pasar Cicurug yang jaraknya sekitar 12 kilometer dari desa mereka. Selain ke Pasar Cicurug, juga dijual ke Pasar Cibadak bahkan ke Bogor.

Para petani di perdesaan Sukabumi seperti di wilayah Cicurug dan Cidahu dari Desa Cibodas, Desa Pondok Kaso, dan Desa Cidahu biasanya setelah panen, mereka membayar utang – utangnya bekas kebutuhannya selama musim tanam. Sistem ini di wilayah itu disebut dengan *barnen* (bubar panen) atau *yarnen* (bayar panen). Oleh karena itu, para petani hanya mempunyai sedikit padi yang berada di tangan mereka.

Bagi masyarakat Sukabumi, kususnya para petani di perdesaan pelaksanaan *wajib serah padi* merupakan masa yang sulit. Hal ini disebabkan karena mereka selain menanggung beban hutang tradisionalnya, dia juga harus mernyerahkan 30 sampai 50 % dari hasil produksi mereka kepada pemerintah.

Yang membuat kehidupan petani di pedesaan Sukabumi sangat menderita terutama dirasakan oleh para kaum ibu, disebabkan mereka susah untuk membeli beras di pasaran karena kesempatan untuk membeli beras di pasar ditiadakan atau dihilangkan. Untuk menutupi kekurangan beras, pemerintah mendorong rakyat supaya makan berbagai makanan

pelengkap dengan cara memperkenalkan resep-resep barunya khususnya kepada para wanita. Resep – resep tadi oleh para propagandis umumnya disebut dengan "*menu perjuangan* ". Salah satu resep yang terkenal adalah bubur campuran yang disebut dengan "*bubur perjuangan*" yang terbuat dari campuran ubi, singkong, dan katul, dan "*Bubur Asia Raya*" Selain itu dikenalkan pula *Roti Asia* yang terbuat dari tepung ketela dan tepung kedelai. Kebanyakan menu yang dianjurkan oleh pemerintah saat itu terdiri dari singkong, jagung, kedelai, dan komoditi semacam itu. Akan tetapi harga – harga bahan makanan tersebut juga meningkat di pasar bebas karena menurunnya panen dan meningkatnya permintaan. Bahkan karena susahnya bahan-bahan makanan,

Karena berbagai bahan makanan yang layak dimakan sudah tidak bisa didapat, maka berbagai jenis bahan yang sebelumnya tidak pernah dimakan, dimanfaatkan seperti bonggol dan batang pisang, batang pepaya dan daun singkong (Sanukri, wawancara 20 Juli 2004). Daun pepaya dimasak dengan tanah supaya rasa pahitnya hilang. Pada saat itu, pemerintah menganjurkan rakyat supaya makan bekicot sebagai pengganti protein.

Sekalipun ada gagasan untuk mengganti menu, gizi masyarakat semakin buruk terutama di masyarakat perdesaan, banyak penduduk desa yang mati lemas karena kelaparan. Hal ini mengakibatkan di desa-desa di wilayah Cicurug dan Cidahu banyak "*siring*". *Siring* adalah orang yang datang ke suatu kampung untuk minta-minta atau nyapir makanan,

tetapi dia tidak kuat lagi untuk melanjutkan perjalanannya karena kelaparan, sehingga dia hampir mati karena lemas. Oleh penduduk kampung yang mengetahui hal itu, orang tersebut segera dikirimkan ke kampung tetangganya supaya orang tadi tidak mati di daerahnya, karena jangankan ngurus kematian orang lain, masyarakat setempat pun sedang dalam keadaan susah dan kelaparan. Tidak lama kemudian siring oleh penduduk setempat dipindahkan lagi ke kampung lainnya, begitu terus secara estafet sampai akhirnya orang tersebut mati. Tidak jarang malah orang yang hampir mati lemas jarena kelaparan atau *siring* itu oleh penduduk yang dikubur hidup-hidup daripada merepotkan.

Bagi penduduk perdesaan di wilayah Sukabumi khususnya wilayah Cicurug, Parungkuda, dan Cidahu, hidup di bawah pemerintah pendudukan Jepang merupakan mimpi buruk, mereka hidup dalam derita kemiskinan yang tiada tara. Di mana-mana terjadi kelaparan, banyak para penduduk tidak bisa lagi makan nasi. Karena saking sangat miskinnya saat itu mereka paling bagus makan nasi yang *direumbeuy* atau dicampur dengan buah pisang, bahkan tidak sedi-kit penduduk yang makan bonggol pisang. Ibu-ibu setiap pagi sambil menggendong anaknya yang kelaparan dengan ditemani anak yang lainnya pergi ke kebun atau ke kontrak untuk mencari *hui* (ubi), atau pisang buat campur nasi. Kalau tidak mendapatkannya, mereka terpaksa mengambil bonggol pisang. Saat itu beban yang dirasakan kaum wanita terutama ibu-ibu rumah tangga semakin bertambah, selain harus mengurus anak, mereka juga

harus pergi ke kebun atau tempat lainnya guna mencari bahan-bahan makanan untuk campur nasi. Mereka untuk mendapatkan bahan tersebut kadang berjalan cukup jauh dengan jarak berkilo-kilo meter dari rumah (Nengsih, Wawancara tanggal 25 Agustus 2004). Kekurangan gizi dan penyakit busung lapar terjadi di mana-mana, dan banyak orang yang mati kelaparan. Berdasarkan informasi To'i dan Halim, yang banyak menderita adalah kaum perempuan dan anak-anak. Mereka sering menemukan mayat perempuan dan anak-anak di pinggir-pinggir jalan, di parit-parit maupun yang sedang sekarat meregang nyawa di daerah perkebunan terutama di kebun-kebun singkong seperti di daerah Ciambar. Selain itu di desa-desa sekitar wilayah Cicurug banyak orang yang menjadi siring terutama datang dari daerah kontrak, diantaranya kontrak Parakansalak. Seperti halnya di Desa Cipanengah, banyak *siring* yang datang misalnya dari Parakansalak, Cidahu, dan Jabon. Karena di desa tersebut juga sedang dilanda kemiskinan, maka *siring-siring* yang datang disiringkan lagi ke desa-desa sekitarnya seperti ke Kompa, Cibodas, Pondok Kaso Tengah. Tidak jarang *siring-siring* tadi oleh penduduk Desa Cipanengah yang sekiranya mereka akan mati dikuburkan secara hidup-hidup, seperti yang terjadi di Kalapa Carang, Cipanengah, maupun di Legok Gedud.

Selain susah makanan sehingga tidak bisa makan secara normal, masa itu pun masyarakat sangat susah sandang. Mereka tidak bisa memakai pakaian layak. Seperti yang disampaikan oleh Engkom, Nengsih, dan Uho, mereka tidak lagi memakai samping

sebagai penutup auratnya yang dibuat dari kain. Samping yang mereka pakai yaitu terbuat dari karet, sehingga kalau siang hari terasa sangat panas sekali dan jika dipakai berjalan akan terdengar berisik. Sedangkan untuk laki-laki pakaiannya terutama kolor sebagai penutup auratnya , terbuat dari urung (sarung) kasur yang dibuka kemudian dijahit, dan kalau dipakai terasa gatal-gatal karena dalam kain tersebut terdapat banyak *tumbila* (kutu) sehingga banyak timbul penyakit *budug* (koreng).

Program wajib serah padi oleh Pemerintah Pendudukan Jepang yang telah mengakibatkan kemiskinan secara sistematis, membuat kegelisahan dikalangan masyarakat. Penderitaan yang telah melampaui batas kemanusiaan melahirkan benih-benih kebencian, dan kemarahan yang menggelora didalam dada masyarakat.

4. Romusha

Selain kemiskinan dan kemelaratan yang sangat hebat akibat diterapkannya wajib serah padi, hal yang sangat mengerikan bagi kehidupan masyarakat Sukabumi saat pendudukan Jepang adalah adalah *romusha*. Kata *romusha* itu sendiri secara harpiah berarti seorang pekerja yang melakukan pekerjaan sebagai buruh kasar. Tetapi dalam konteks Sejarah Indonesia, istilah ini mempunyai pengertian khusus mengingat pengalaman pahit yang dialami rakyat di bawah pemerintahan Pendudukan Jepang yang kejam. Bagi seorang Indonesia, romusha adalah buruh kuli yang dimobilisasi bagi pekerjaan kasar di daerah kekuasaan militer Jepang.

Pada umumnya *romusha* adalah para petani biasa, yang diluar kehendaknya mereka diperintahkan oleh Pemerintah Pendudukan Jepang supaya bekerja pada proyek-proyek pembangunan terutama yang mendukung pada program perangnya (Kurasawa, 1993: 123).

Pengertian *romusha* mengalami pergeseran dari kepentingan ekonomi menjadi kepentingan perang. Pada awalnya mereka secara umum dipekerjakan oleh perusahaan-perusahaan swasta bagi pekerjaan produktif, dan juga dianggap kurang lebih sama sebagai buruh tetap, kemudian berubah menjadi kepentingan perang dan tenaganya mulai dipekerjakan secara langsung oleh Jepang untuk membangun fasilitas pertahanan dan mereka dianggap sebagai buruh kuli paksaan (Kurasawa, 1993: 123-126).

Para *romusha* dipaksa bekerja tidak hanya di daerah yang berdekatan dengan tempat tinggalnya, tetapi oleh Jepang diangkut ke mana saja ke daerah yang menuntut adanya tenaga kerja. Salah satu daerah yang menjadi tujuan bagi pengiriman *romusha* oleh pemerintahan pendudukan Jepang adalah daerah Banten. Ke daerah tersebut oleh pemerintah pendudukan Jepang banyak dikirimkan tenaga *romusha* di antaranya dari daerah Sukabumi. Banten saat itu merupakan salah satu daerah yang terbelakang di Jawa, dan di sana Jepang menemukan kemungkinan besar bagi pengembangan ekonominya. Perhatian Pemerintahan Pendudukan Jepang diberikan pada pembangunan wilayah Selatan keresidenan ini. Beberapa proyek berskala besar dibangun, dan

proyek-proyek tersebut membutuhkan banyak tenaga kerja. Salah satu proyek diantaranya adalah pembangunan jalur kereta api antara Saketi dan Bayah sepanjang 150 kilometer, menghubungkan jalur kereta api yang sudah ada antara Labuhan dan Jakarta dengan wilayah pantai selatan keresidenan tersebut di mana terdapat deposit tambang (Kurasawa, 1993: 145).

Menurut Tan Malaka (1948: 147) yang pada saat itu bekerja sebagai salah satu pengawas *romusha* mengatakan bahwa proyek di Banten diselesaikan sampai dengan bulan April 1944, di mana sejumlah besar tenaga kerja yang dimobilisasikan, dikabarkan sekitar 10.000 orang meninggal dunia akibat kerja keras. Dia pun membandingkan pembangunan di Banten dengan pembangunan jalan kereta api dan jalan raya antara Anyer-Banyuwangi pada masa pemerintahan kolonial Belanda, ketika sejumlah besar kuli paksaan dimobilisasikan dan ribuan orang diantaranya meninggal dunia.

Di samping membangun jalan kereta api antara Saketi dan Bayah, di sana juga terdapat proyek pembangunan jalan raya Selatan Banten antara Malingping dan Bayah serta pembangunan lapangan udara di Rumpin di mana tenaga kerjanya banyak yang berasal dari Sukabumi. Kemudian bersamaan dengan pembangunan jalan, juga dilaksanakan pembangunan pertambangan batu bara di Selatan Banten yaitu di Bayah yang terletak daerah kabupaten Lebak (Malaka, 1948: 148).

Pada tahun 1944 sekitar 16.000 *romusha* bekerja di Bayah. Kemudian sekitar 11 kilometer dari Bayah

terdapat tambang emas Cikotok yang telah dieksploitasi sejak zaman Belanda. Dari pertambangan itu, pada zaman Jepang selain Emas juga dieksploitasi timah dan seng dengan menggunakan sekitar 1.200 *romusha* setiap harinya. Di antara romusha yang bekerja di sana berasal dari daerah Sukabumi yang dibawa lewat jalur Sukabumi Selatan yaitu melalui jalan Pelabuhan Ratu, Cisolok dan Cibareno kemudian masuk ke wilayah Bayah.

Daerah Banten saat itu menjadi pusat kerja *romusha* terpenting, sehingga puluhan ribu *romusha* telah dikirim dengan menggunkan kereta api ke daerah itu secara bergiliran dengan masa kontrak selama tiga bulan. Sebagaimana di ceritakan oleh para informan mantan *romusha*, dari Sukabumi yang bekerja di Rumpin Banten mengatakan bahwa para *romusha* dari Sukabumi dikirimkan ke Cikoleang Rumpin dengan menggunakan kereta api sebanyak 16 gerbong dengan muatan kurang lebih 3.000 orang. Para *romusha* diambil dari setiap stasiun kereta api sejak dari stasiun kota Sukabumi kemudian stasiun Cibadak, Parungkuda serta stasiun Cicurug, setelah terlebih dahulu dikumpulkan oleh petugas di wilayahnya masing -masing. Kemudian para *romusha* dari Sukabumi itu dibawa ke Banten. Perjalanan kereta api terus menerus tidak pernah berhenti baik di Bogor maupun Manggarai menuju ke Banten lewat Tanah Abang kemudian turun di Pos Cisawu. Setelah turun dari Pos Cisawu, para *romusha* berjalan selama satu setengah jam untuk mencapai ke Cikoleang Rumpin

atau ke tempat di mana para *romusha* akan bekerja (Oci, wawancara tanggal 25 Maret 2004)

Para *romusha* yang dikirim ke Rumpin atau tempat lainnya di Banten berasal dari desa-desa, mereka umumnya adalah para petani atau penduduk desa yang tidak mempunyai pekerjaan. Seperti yang diungkapkan oleh Maemunah (Wawancara tanggal 30 Agustus 2004) salah seorang isteri *romusha* yang berasal dari kampung Tapos, Desa Cibodas, bahwa suaminya menerima tawaran jadi *romusha* karena dia tidak mempunyai pekerjaan dengan harapan dapat upah untuk menunjang kelangsungan hidup yang saat itu sedang dalam keadaan susah. Pada umumnya mereka ditunjuk langsung oleh kepala desa untuk mewakili desanya diambil dari masing-masing kampung yang berada di desa tersebut. Untuk daerah Sukabumi masing-masing kampung diwakili oleh lima orang. Salah satu contohnya Desa Cibodas di wilayah Cicurug yang mempunyai empat kampung dan masing-masing kampung lima orang *romusha*, maka Kepala Desa Cibodas mengirimkan *romusha* untuk bekerja di Rumpin sebanyak dua puluh orang. Mereka berangkat melalui stasiun Parungkuda.

Pada saat para suami pergi menjadi *romusha*, peran kepala keluarga yang waktu itu sedang dibebani oleh penderitaaan ekonomi akibat susahnya bahan makanan, digantikan oleh para isterinya dengan peran ganda yaitu sebagai seorang ibu rumah tangga juga sebagai kepala keluarga. Menurut Maemunah dan Nengsih, mereka menggantikan posisi suami yang harus menanggung beban dan tugas untuk menghidupi keluarga selama ditinggal oleh suaminya.

Peran ganda kaum perempuan saat itu dimulai dari mengurus anak dan keluarga juga harus bekerja di luar rumah seperti pergi ke sawah, atau ke kebun mencari ubi, pisang, atau yang lainnya untuk bahan makanan. Para wanita juga tidak jarang harus mencangkul tanah atau membetulkan kerusakan-kerusakan rumah seperti membetulkan genteng sendiri dengan cara memanjat pakai tangga ke atas atap rumah. Semua pekerjaan itu dilakukannya dengan harapan jika para suaminya dating pulang dari romusha akan membawa uang yang banyak untuk menutupi kebutuhan hidup.

Tidak sedikit para *romusha* yang telah sampai di Cikoleang Rumpin Banten, berusaha melarikan diri dari tempat itu. Seperti yang dilakukan oleh para romusha yang berasal dari desa Pondok Kaso Tonggoh, Cibodas, Parungkuda, Sukabumi di antaranya *romusha* yang bernama Oci, Syafei, Dawani, Djakaria, San Indit, dan lainnya yang berjumlah empat puluh orang dipimpin oleh Mansur. Mereka melarikan diri dari Cikoleang, Rumpin pada pukul dua tengah malam lewat jalan belakang dengan menyusuri Sungai Ciujung dan menyebrang dengan menggunakan rakit (*géték*) yang kebetulan saat itu mereka temukan. Setelah menyeberang Sungai Ciujung dalam perjalanan ke Sukabumi mereka menginap di Ciampea, Bogor. Adapun lamanya perjalanan antara Cikoleang, Rumpin sampai di kampung mereka selama dua hari dua malam perjalanan kaki. Salah seorang isteri mantan *romusha* yang bernama Nengsih (wawancara 25 Agustus 2004) menceritakan, bahwa ketika suaminya datang pulang dari Rumpin dengan cara

melarikan diri, keadaannya sangat menyedihkan, badannya kurus kering, lemas, dan pakaiannya compang- camping seperti orang gila. Apa yang dialami Nengsih dialami juga oleh Maemunah, saat mendapati suaminya pulang romusha dalam kondisi seperti itu, maka hancurlah harapan yang telah diimpikannya pada saat dia mengantar kepergian suaminya pergi untuk jadi *romusha*.

Para *romusha* dari Sukabumi melarikan diri dari Cikoleang, Rumpin, karena tidak tahan bekerja yang sangat berat yaitu melakukan gugur gunung dengan cara menebangi pohon karet di hutan dan membuat landasan kapal udara, juga karena di tempat *romusha* sangat kekurangan makanan. Nasi yang disediakan untuk para *romusha* tidak cukup, bahkan nasi yang ada juga banyak pasirnya. Pembagian jatah makan dilakukan dengan cara antri. Menurut mereka apa yang terjadi di Cikoleang, Rumpin bertentangan dengan apa yang dikatakan oleh komandan regu mereka saat direkrut jadi *romusha*.

Pada saat ditawari jadi *romusha*, mereka harus membawa bantal dan tikar untuk tidur. Kemudian juga harus bawa piring, sendok, dan garpu serta pisau. Alat-alat itu akan digunakan untuk peralatan makan, karena di tempat kerja akan diberi makanan berupa nasi dengan daging sehingga memerlukan garpu dan pisau untuk memotong -motong daging pada saat mereka makan. Sementara itu dalam kenyataannya di tempat *romusha* jangankan makan dengan daging, nasi yang ada juga penuh dengan bubuk genteng, paling bagus makan rebus ubi. Selain itu di tempat romusha sangat kekurangan air, mereka kehausan,

juga tidak ada sarana MCK, sehingga dengan mudah para romusha diserang penyakit.

Menurut beberapa orang mantan *romusha* mengatakan bahwa kondisi yang lebih menyedihkan justru menunggu mereka yang beruntung tetap hidup dalam perjalanan menuju tempat tujuan mereka. Kebanyakan lokasi proyek kerja *romusha* di tempat yang jauh, kadang-kadang mereka menempuhnya dengan jalan kaki dengan waktu tempuh sampai berjam-jam. Di beberapa tempat tersebut penyakit menular merupakan suatu hal yang biasa ditemui, selain itu juga tidak tersedia air untuk mandi. *Romusha* ditempatkan di barak-barak sederhana terbuat dari bambu dan kayu serta sebagian besar *romusha* dijejalkan dalam satu ruang kecil. Makanan yang disediakan untuk *romusha* sangat buruk, jumlahnya sangat kurang dan mutunya sangat rendah daripana makanan yang biasa mereka makan dirumahnya. Karena kurangnya makanan yang diberikan di tempat *romusha*, telah menimbulkan kelaparan dan penyakit sehingga banyak orang yang tidak kuat dan akhirnya meninggal.

C. Penutup

Bagi masyarakat Sukabumi, hidup di bawah kekuasaan Jepang merupakan mimpi buruk yang tidak pernah akan hilang dari ingatan. Jepang tidak hanya menyebabkan hilangnya nyawa secara besar-besaran, tetapi juga menganggu kegiatan ekonomi yang normal di perdesaan. Penurunan produksi secara serius pada jaman Jepang sebagian disebabkan oleh kurangnya

tenaga kerja akibat penekanan *romusha*. Bagi para penduduk desa, Jepang bagai vampir yang terus menerus mengisap darah masyarakat. Rakyat terus menerus cemas karena mereka selalu berpikir siapa kira-kira yang akan menjadi korban kebijakan Jepang berikutnya. Perasaan itu terus menghantui penduduk pedesaan di Sukabumi terutama bagi kaum perempuan, karena mereka akan merasakan beban berat menanggung penderitaan terutama jika para suami mereka yang jadi *romusha* tidak kembali lagi ke rumah karena meninggal di tempat *romusha* atau saat melarikan diri dari *romusha*, mereka harus mengurus anak-anak yang telah jadi yatim dan harus membesarkannya tanpa suami yang biasa jadi tumpuan keluarga dalam keadaan ekonomi yang sangat miskin.

Hal itu merupakan salah satu faktor yang kemudian membangkitkan kebencian dan semangat perlawanan terhadap Jepang, terutama saat menjelang revolusi.

Daftar Pustaka

Buku

Abdullah, Taufik. 1983. *Beberapa Aspek Penelitian Sejarah Lokal*, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. Jakarta. Depdikbud.

Anderson, Benedict O'Gorman. 1961. *Same Asfects of Indonesian Politics under the Japanese Occupation 1944-1945.* New York. Modern Indonesian Projects. Southeast Asia Project.

_____. 1988. *Revolusi Pemoeda: Pendudukan Jepang*

*dan Perlawanan di Jawa 1944-1946,*diterjemahkan oleh Jiman Rumbo. Jakarta. Sinar Harapan.

Ariwiadi. 1979. *Ikhtisar Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta. Pusat Sejarah ABRI.

Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*, The Hague van Hoeve.

Gunseikanbu. 1986. *Orang Indonesia Jang Terkemoeka di Djawa.* Yogyakarta: UGM Press.

Iskandar, Muhammad. 2000. *Peranan Elit Agama Pada Masa Revolusi Kemerdekaan Indonesia*, Jakarta: Depdiknas.

Jaya, Ruyatna. 2002. *Sejarah Sukabumi*, Pemda Kota Sukabumi.

Jong, L. De. 1982. *Pendudukan Jepang di Indonesia Suatu Ungkapan Berdasarkan Dokumentasi Pemerintah Belanda*. Jakarta: UNAS Press.

Kanahele, George Sanford. 1967. *The Javanese Occupation of Indonesia: Prelude to Independence*. Cornel University.

Kurasawa, Aiko. 1993. *Mobilisasi dan Kontrol: Studi tentang Perubahan Sosial di Pedesaan jawa 1942-145*, alih bahasa oleh Hermawan Sulistyo. Jakarta: Gramedia.

Kurasawa, Aiko. 1988. *Pendudukan Jepang Dan Perubahan Sosial : Penyerahan Padi Secara Paksa dan Pemberontakan Petani Di Indramayu.* Jakarta Yayasan Obor Indonesia.

Lapian, A.B, dan Chaniago, *Di Bawah Pendudukan Jepang: Kenangan Empat Puluh Dua Orang yang*

Mengalaminya , Jakarta, Arsip Nasional Republik Indonesia, 1988.

Miyamoto, S. 1986. *Tindakan Tentara Jepang Pada Penyerahan Perang Di Jawa*. Jakarta. Pusat Sejarah ABRI.

Nagazumi, Akira (penyunting). 1988. *Pemberontakan Indonesia Di Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta. Yayasan Obor Indonesia.

Notosusanto, Nugroho. 1979. *Tentara PETA Pada Jaman Pendudukan Jepang di Indonesia.* Jakarta: Gramedia.

Tan Malaka, 2000. *Dari Penjara ke Penjara Jilid II, III*. Jakarta: Teplok Press,

A. Surat Kabar

Asia Raja, tanggal 28 Mei 1942

Soeara Moeslimin Indonesia Vol. II No. 17 tanggal 1 September 1944

Soeara Asia, bulan April 1944

B. Informan

Halim (88 Tahun). Mantan Pedagang Keliling di perkebunan Parakansalak. Wawancara. Parakansalak. 10 Mei 2004.

Dadun Abdul Kohar (90 Tahun). Mantan Hisbullah. Wawancara. Cibadak. 25 Maret 1999.

Nining (94 Tahun) Mantan Pemetik Teh Perkebunan Parakansalak, wawancara Parakansalak. 14 Pebruari 2004.

Engkom (85 Tahun). Isteri Romusha. Wawancara. Sukabumi. 7 Juli 2004

Sanukri (87 Tahun). Mantan Hizbullah. Wawancara. Sukabumi. 20 Juli 2004.

Nengsih (80 Tahun). Isteri Romusha. Wawancara. Sukabumi. 1 Juli 2005.

Oci (88 Tahun). Mantan Romusha. Wawancara. Sukabumi. 20 Mei 2004.

Maemunah (85 Tahun). Isteri Romusha. Wawancara. Sukabumi. 30 Agustus 2004.

Jahari, (87 Tahun). Mantan Romusha. Wawancara. Sukabumi. 12 Januari 2003.

Sam Indit (88 Tahun). Mantan Romusha. Wawancara. Sukabumi. 20 Januari 2003.

Syafe'i (85 Tahun). Mantan Romusha. Wawancara. Sukabumi. 14 Januari 2003.

ULAMA DAN POLITIK:
Gerakan Ulama dalam Pemberantasan Korupsi di Kabuapaten Garut 2002-2007

Dr. Setia Gumilar

A. Pendahuluan

Seiring dengan perubahan tatanan sosial politik dari Orde Baru ke Orde Reformasi,[1] gerakan ulama Garut mengalami pergeseran. Peralihan dari Orde Baru ke Orde Reformasi ditandai dengan adanya perubahan struktur politik,[2] yang menjadikan peluang bagi para ulama untuk melakukan transformasi di masyarakat Garut. Keterkungkungan ruang gerak para

---

1 Menurut Horton dan Hunt, *Sosiologi* Jilid 2, 1999. hlm. 198, gerakan reformasi merupakan upaya untuk memajukan masyarakat tanpa banyak mengubah struktur dasarnya. Gerakan reformasi berusaha memodifikasi hubungan struktural tanpa mengancam eksistensi insitusi. Lebih lanjut, Horton dan Hunt mengatakan bahwa gerakan reformasi ini merupakan salah satu bentuk dari gerakan sosial, selain bentuk-bentuk lainnya, seperti: Gerakan Perpindahan, Gerakan Ekspresif, Gerakan Utopia, Gerakan Revolusioner, dan Gerakan Perlawanan.

2 Menurut Lloyd (1993) perubahan struktur disebabkan oleh unsur-unsur internal masyarakat itu sendiri, yaitu interaksi antara individu dengan struktur sosial. Perubahan struktur sosial ini dapat dilihat dari aturan main yang mengalami perubahan, terutama dalam pola hubungan antara ulama dengan pemerintah.

ulama dalam melakukan gerakannya selama pada zaman Orde Baru diharapkan segera terbuka.[3]

Kenyataan seperti itu, memunculkan keinginan bagi masyarakat untuk melakukan perubahan di daerah sekitarnya. Dalam hal ini, para ulama Garut bersama komponen masyarakat lainnya menuntut adanya pemberantasan korupsi di tingkat birokrasi pemerintahan daerah Kabupaten Garut. Keinginan tersebut sebagai wujud dari kepeduliannya terhadap realitas yang terjadi di sekeliling masyarakat Garut. Kondisi Garut dihadapkan kepada berbagai persoalan yang memerlukan penanganan dari semua unsur masyarakat. Penegakan hukum sangat lemah dan adanya ketidakpercayaan masyarakat terhadap aparat dan penguasa serta diperburuk oleh kondisi ekonomi yang terus terpuruk.[4] Perilaku menyimpang yang dilakukan oleh internal birokrasi formal, seperti legislatif dan eksekutif Kabupaten Garut, seperti penyimpangan penggunaan anggaran. Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kabupaten Garut dituduh telah melakukan rekayasa dengan cara menambahkan mata anggaran belanja perjalanan dinas yang tidak ada dalam Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 110 Tahun 2000.

Selain perilaku penyimpangan yang dilakukan oleh anggota legislatif, juga terjadi penyimpangan anggaran yang dilakukan oleh Bupati Garut, Agus

3 Cecep Abdul Halim, Undang Hidayat, dan Giom Suwarsono, *wawancara*, 2 Maret 2009.

4 Menurut data dari Badan Pusat Statistik Kabupaten Garut, laju pertumbuhan ekonomi kabupaten Garut pada tahun 1998 mengalami penurunan yang drastis hingga mencapai -11,64 %.

Supriadi. Bupati Garut terbukti melawan hukum dengan melakukan tindak pidana korupsi berupa penyimpangan dana Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) Kabupaten Garut tahun 2004-2007 sebesar Rp 10,8 miliar untuk kepentingan pribadi dan orang lain.[5]

Kenyataan seperti itu bagi sebagian kalangan merupakan suatu kondisi yang sangat ironis, karena bertentangan dengan sebutan dan citra Garut sebagai kota santri serta tempatnya para ulama. Keadaan ini lambat laun tumbuh menjadi keresahan dan keprihatinan pada sebagian kalangan masyarakat yang kemudian ditunjukkan dengan gelombang unjuk rasa.

Merasa prihatin dengan adanya penyimpangan berupa korupsi anggaran, ulama dan berbagai komponen masyarakat berunjuk rasa memprotes praktik penyimpangan tersebut. Dari bentuk perlawanan terhadap kemaksiatan tersebut, mereka sepakat untuk menuntut agar Pemerintah Daerah untuk secara aktif membuat Peraturan Daeran (Perda) anti kemaksiatan.

Sebagai wujud bagi implementasi dari penerapan syari’at Islam, para ulama Garut, ikut berperan serta dalam melakukan gerakan “Garut sebagai kota anti korupsi.” Para ulama, secara aktif memberikan informasi kepada pihak kejaksaan berkaitan dengan penyelewengan APBD) Garut yang telah terjadi dari tahun 2001. Kasus yang dikenal oleh masyarakat

---

5 Lihat: *Kompas,* 18 Januari 2005; *Galamedia,* 18 Januari 2005; dan *Pikiran Rakyat,* 18 Januari 2005.

Garut dengan *APBD Gate* berhasil memenjarakan para pimpinan DPRD Kabupaten Garut. Gerakan ulama dalam bidang pemberantasan korupsi ini terus berlanjut hingga lengsernya Bupati Garut Periode 2003-2008, Agus Supriadi dari kursi kekuasaannya.

Berdasarkan realitas di atas maka penulis mencoba untuk mengkaji dan membuktikan keberadaan ulama yang tidak hanya berkemampuan dalam aspek keagamaan semata seperti diungkap oleh Geertz dan Deliar Noer, tetapi ulama pun mempunyai kemampuan dalam bidang politik. Oleh karena itu, penulis ingin membuktikan bahwa ulama mempunyai kemampuan dalam melakukan gerakan politik di Garut.

B. Ulama sebagai Aktor Perubahan

Dalam pendekatan strukturistik, posisi *agency* sebagai sesuatu yang mempunyai kekuatan otonom untuk melakukan transformasi struktur sosial sangatlah penting. *Agency* yang mempunyai tugas untuk melakukan perubahan dipengaruhi oleh kondisi struktur yang ada di sekelilingnya. Begitu pula dalam konteks gerakan politik di Kabupaten Garut. Ulama sebagai *agency*, dalam melakukan perubahan di masyarakat sangat bergantung pada struktur yang ada di sekelilingnya. Realitas Garut yang dihadapkan pada berbagai persoalan menjadi faktor pemicu bagi ulama untuk melakukan transformasi. Gerakan politik ulama merupakan upaya mereka untuk melakukan perubahan di Kabupaten Garut. Berbagai upaya dilakukan oleh ulama, seperti melakukan gerakan anti

korupsi terhadap pemerinatah Kabupaten Garut. Mengenai upaya ulama dalam melakukan transformasi struktur masyarakat dapat dilihat dari fakta atau realitas di bawah ini.

Ulama melakukan gerakan anti korupsi di Kabupaten Garut. Para ulama Garut yang tergabung dalam Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Garut memberikan laporan kepada pihak kejaksaan berkaitan dengan penyelewengan APBD Garut yang telah terjadi dari tahun 2001. Kasus yang dikenal dengan APBD *Gate* ini berhasil dipelopori oleh para ulama Garut yang berakhir dengan dipenjarakannya para pimpinan DPRD Kabupaten. Gerakan ulama dalam bidang pemberantasan korupsi ini terus berlanjut hingga lengsernya Bupati Garut Periode 2003-2008, Agus Supriadi, dari jabatannya.[6]

MUI menyoroti bahwa DPRD Garut telah melakukan penyimpangan terhadap APBD, yaitu dengan melakukan rekayasa anggaran belanja perjalanan dinas yang bertentangan dengan PP Nomor 110 Tahuh 2000. Rekayasa anggaran yang dilakukan oleh anggota DPRD Kabupaten Garut ini, dapat dilihat dari APBD 2001, yang mencantumkan belanja perjalanan dinas senilai Rp 726,05 juta. Sementara dalam APBD tahun 2002 menjadi Rp 1,75 miliar yang dimasukan ke bagian belanja pegawai DPRD. Tampak perubahan yang dipahami tidak rasional pada mata anggaran tahun 2002, hingga mencapai Rp 9.09 miliar atau setara dengan 30% dari Pendapatan Asli Daerah (PAD) Garut tahun 2002 yang berjumlah Rp 30.37 miliar.

6 Cecep Abdul Halim, *wawancara*, 27 November 2010.

Penyimpangan lain dapat dilihat dari anggaran penunjang kegiatan (Pos 2.2.1) APBD 2003 Rp 3,76 miliar atau setara dengan 12% PAD tahun 2002. Kondisi tersebut bertentangan dengan ketentuan Pasal 14 ayat (3) huruf e PP Nomor 110 Tahun 2000, seharusnya anggaran penunjang kegiatan tersebut maksimal Rp 400 juta, atau 1% dari nilai PAD.[7]

Undang Hidayat selaku Sekretaris MUI Kabupaten Garut menjelaskan laporan dugaan korupsi kepada Kejaksaan Negeri (Kejari) berdasarkan tekad MUI untuk memberantas korupsi. Menurutnya, anggaran dewan yang terus membengkak setiap tahun itu sangat ironis. Ketika masyarakat bergulat untuk dapat menyambung hidup, penghasilan anggota DPRD terus menerus bertambah. Selain itu secara yuridis anggaran tersebut melanggar PP Nomor 110 Tahun 2000.[8] MUI sebagi forum silaturrahmi dan musyawarah para ulama, zu'ama dan cendekiawan Muslim terpanggil untuk berperanserta dalam penyelenggaraan negara yang bersih dari korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN) sebagaimana diatur PP Nomor 68 Tahun 1999 tentang Tata Cara Pelaksanaan Peran Serta Masyarakat dalam Penyelenggaraan Negara.[9]

Laporan ulama Garut tersebut direspons baik oleh masyarakat Garut, termasuk dari organisasi kemasyarakatan (ormas) Islam dan pesantren. Di antaranya Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah Kabupaten Garut; Pesantren Darusalam, Cipari; al-Fa-

---

7 Lihat: *Republika*, 25 September 2003; *Pikiran Rakyat*, 26,29 September 2003; *Pikiran Rakyat*, 6 Oktober 2003.

8 Lihat: *Pikiran Rakyat*, 26 September 2003.

9 Lihat: *Priangan*, 1-3 Oktober 2003.

lah Biru; dan Musadaddiyah. Ormas dan pesantren tersebut mendatangi Kejari Garut untuk mendukung Kejari agar mengusut tuntas kasus dugaan korupsi di tubuh DPRD Garut. Menurut Giom Suwarsono selaku juru bicara, kedatangannya ini untuk menunjukkan adanya dukungan moral kepada kejaksaan dalam melakukan pemberantasa korupsi di Kabupaten Garut. Meskipun upaya ini bertepatan dengan momen akan dilaksanakannya pemilihan Bupati Kabupaten Garut. Mengenai pemilihan bupati ini, Zaki Siradz akan menekan pihak DPRD agar membatalkan pelaksanaan pemilihan bupati. Menurutnya, penekanan ini akan diikuti oleh jumlah masa yang lebih banyak lagi.[10]

Dari fakta di atas, tampak keseriusan dari para ulama dan tokoh masyarakat Garut untuk melakukan pemberantasan terhadap perilaku tindak pidana korupsi meskipun dari dua pernyataan wakil massa di atas, perlu pemahaman lebih lanjut bila dilihat dari psikologi politik. Pernyataannya yang tidak berorientasi politik dan akan menekan dewan supaya mengundurkan jadwal pemilihan bupati, secara psikologi politik bahwa ada kepentingan tertentu di balik gerakan moral yang dilakukannya. Ini dibuktikan dengan mencalonkannya kembali Dede Satibi sebagai Bupati Garut, yang diusung oleh ulama Garut, Cecep Abdul Halim, sebagai Ketua MUI Kabupaten Garut.

Aksi para ulama mengenai koreksi terhadap kejanggalan anggaran belanja yang dilakukan oleh anggota DPRD, mendapat respons positif dari pihak Kejari Garut. Upaya positif ini, dibuktikan dengan

---

10 Lihat: *Metro Bandung*, 7 Oktober 2003.

meminta keterangan dari Ketua dan Sekretaris MUI Kabupaten Garut. Kasi Intel Kejari, Ratiman, berhasil mendapat informasi dari keduanya sehingga pihak kejakasaan mengeluarkan Surat Perintah Penyidikan bernomor 060/2003 yang ditandatangani langsung oleh Kepala Kejaksaan Negeri Garut, Winerdy Darwis. Hasil penyidikan ditetapkan empat pimpinan Dewan sebagai tersangka, yaitu: Iyos Somantri, Dedi Suryadi, Encep Mulyana, dan Mahyar Swara.[11] Mengenai penetapan keempat pimpinan Dewan sebagai tersangka, dikeluarkan surat penetapan bernomor: SP. 06/0.16/FP/10.2003.[12]

Mengenai penetapannya sebagai tersangka, dua dari empat tersangka memberi komentar. Iyos Somantri mengatakan, semua warga negara sama kedudukannya dalam hukum. Bersalah atau tidaknya harus dibuktikan dalam sidang di pengadilan. Bila ternyata tidak bersalah atau tidak terbukti, Dewan bisa melakukan gugatan balik minimal pencemaran nama baik. Sementara Mahyar Suara mengatakan bahwa mari kita hormati proses hukum sesuai dengan aturan yang ada. Sebagai warga yang baik harus mentaati hukum.[13]

Setelah mengalami proses yang begitu panjang, hingga kurang lebih dua tahun dari mulai Oktober 2003, baru pada tanggal 6 Juni 2005 Pengadilan Negeri Garut memberikan vonis empat tahun penjara kepada

---

11 Lihat: *Priangan*, 1-3 Oktober 2003.

12 Lihat: *Galamedia*, 31 Oktober 2003; *Republika*, 31 Oktober 2003.

13 Lihat: *Priangan*, 1-4 November 2003; *Republika*, 17 November 2003.

empat terdakwa kasus *APBD Gate*. Keempatnya divonis hukuman penjara empat tahun ditambah membayar denda masing-masing Rp 200 juta. Keempatnya pun diharuskan membayar pengganti ratusan juta rupiah serta membayar ongkos perkara masing-masing Rp 5.000. Dijelaskan majelis hakim, yang diketuai Imam Su'udin, dengan anggota Wasdi Permana, serta Irwan, para terdakwa terbukti melanggar Pasal 2 ayat (1) huruf d Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1999 jo. Pasal 43 ayat (3) Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2001 jo. Pasal 55 ayat (1) jo. Pasal 64 ayat (1) Kitab Undang-Undang Hukum Pidana tentang tindak pidana korupsi yang merugikan keuangan negara.[14]

Selain kasus APBD yang dilakukan oleh pihak legislatif di atas, ulama Garut juga melakukan hal yang sama dengan fokus kepada lembaga eksekutif, dalam hal ini Agus Supriadi sebagai Bupati Garut. Bupati Garut ini terbukti melawan hukum dengan melakukan tindak pidana korupsi berupa penyimpangan dana APBD Garut 2004-2007 sebesar Rp 10,8 miliar untuk kepentingan pribadi dan orang lain. Kemudian kasus lain Agus terbukti melakukan gratifikasi dengan cara menerima dana dari orang lain sebesar Rp 1,8 miliar, menyalahgunakan anggaran berupa bantuan untuk pengamanan Pemilu tahun 2004 dari Provinsi Jawa Barat sebesar Rp 365,7 juta. Agus juga dinilai melakukan tindak pidana korupsi dengan menggunakan uang daerah untuk membayar cicilin

14 Lihat: *Pikiran Rakyat*, 7 Juni 2005; *Republika*, 7 Juni 2005; *Priangan*, 8-10 Juni 2005.

rumah pribadinya kepada PT Dwikarya Anta Graha; menyalahgunakan anggaran biaya makan dan minum Sekretariat Daerah untuk kepentingan pribadi, dengan cara membeli sebuah mobil merek *Isuzu Panther*; juga melakukan pembelian rumah pribadi di Bandung dengan menggunakan uang daerah; melakukan pembelian mobil *Nissan X-Trail*; dan membangun rumah pribadi di Cireungit dan Muara Sanding dengan mengunakan anggaran daerah. Agus juga menyalahgunakan wewenangnya dengan menerima uang dari seorang investor pembangunan Pasar Cikajang, Ocad Rosadin, sebesar Rp 250 juta. Selain dari Ocad Rosadin, ia menerima dari Taufik Hidayat, investor pembangunan gedung olah raga di Garut sebesar Rp 1.442 miliar.[15]

Kasus korupsi yang dilakukan oleh Bupati Garut tersebut mendapat reaksi keras dari seluruh komponan masyarakat Garut. Ulama yang menjadi pelopor dalam kasus tersebut berhasil melibatkan seluruh komponen masyarakat Garut untuk menuntut mundur terhadap Agus Supriadi. Partai Politik, para kepala desa, mahasiswa turut serta menuntut Agus Supriadi mundur. Diberitakan oleh *Antara News.com*, ribuan orang menuntut Agus Supriadi mundur dari jabatannya. Seluruh partai politik di Garut, juga memerintahkan anggota DPRD setempat agar melakukan pemogokan yang tujuannya mempertegas sikap bagi penurunan Agus dari jabatan Bupati Garut.[16]

---

15 Lihat: *Kompas*, 18 Januari 2005; *Galamedia*, 18 Januari 2005; *Pikiran Rakyat*, 18 Januari 2005.

16 Lihat: *Antara news.com*.

Gelombang aksi demonstrasi yang dipelopori oleh ulama Garut yang menuntut mundur Bupati Agus Supriyadi berlangsung beberapa hari, mulai pada tanggal 3 Juli 2007 hingga dimasukkan ke rumah tahanan Kepolisian Resort Jakarta Selatan oleh Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) pada tanggal 26 Juli 2007. Hingga akhirnya, Agus Supriyadi divonis bersalah telah melakukan tindak pidan korupsi.

C. Penyebab Pemberantasan Korupsi

Dari fakta di atas, pernyataan dari panitia anggaran yang dijelaskan sebelumnya, membenarkan bahwa di Pemerintahan Daerah Kabupaten Garut memang sudah terjadi penyalahgunaan wewenang yang dilakukan oleh pihak legislatif maupun eksekutif. Pemahaman ini dibuktikan dengan diusutnya laporan dari ulama Garut oleh pihak kejaksaan hingga menetapkan tersangka dan memutusnya bersalah.[17] Pemahaman kedua, ada konspirasi politik antara ulama, dewan, dan eksekutif. Maksudnya, bahwa apa yang dilakukan oleh ulama kenapa tidak dilakukan ke pihak eksekutif, yang menurut kedua anggota dewan di atas, menyebutkan bahwa eksekutif pun ada penyalahgunaan dan Bupati adalah yang mengesahkan

17 Dalam proses selanjutnya, untuk membuktikan bahwa anggota dewan melanggar atau menyalahgunakan wewenang, adalah dengan adanya pengembalian uang sebesar Rp 2.5 miliar dari anggota dewan yang diduga bersalah. Pengembalian uang tersebut ditanggapi oleh Ketua MUI Garut sebagai bukti adanya penyalahgunaan wewenang atau dalam bahasa Aminah selaku tokoh perempuan dari PPP, sebagai “pengakuan bersalah” dari dewan. Lihat: *Pikiran Rakyat*, 22 Juni 2004.

anggaran.

Konspirasi politik seiring dengan akan dilaksanakannya pemilihan Kepala Daerah Kabupaten Garut. Ada perebutan pengaruh antara eksekutif dan legislatif, yaitu Bupati Dede Satibi dengan Ketua DPRD Garut, Iyos Somantri. Kedua pucuk pimpinan ini saling memperlihatkan pengaruhnya, terutama dalam membuat kebijakan anggaran yang secara hukum harus melalui mekanisme persetujuan kedua belah pihak, legislatif dan eksekutif. Dede Satibi, sebagai Bupati Garut, tidak bisa dengan leluasa untuk mampu membendung keinginan DPRD, seperti APBD untuk kepentingan legislatif. Hal ini terjadi berkat kepiawaian Iyos Somantri dalam memainkan peran politiknya.[18]

Kondisi ini membuat Bupati Garut untuk melakukan strategi dalam menghadapi anggota DPRD. Dengan kecerdikannya, Dede Satibi mulai memasang perangkap dengan membuat jebakan-jekabakan terhadap dana APBD untuk kepentingan anggota DPRD. Anggota DPRD, tidak menyadarinya dengan lancarnya aliran dana APBD ke DPRD. Strategi ini dilakukan oleh Dede Satibi karena ia berencana untuk mengikuti lagi kompetisi politik pemilihan bupati yang kedua periode periode 2003-2008. Anggapannya nama Iyos Somantri, ketua DPRD Kabupaten Garut sebagai calon terkuat yang menyaingi dirinya. Selain Ketua DPRD, Iyos adalah Ketua Dewan Pimpinan Daerah Partai Golkar Kabupaten Garut yang direncanakanakan akan berpasangan dengan Dedi Suryadi, sebagai wakil ketua DPRD dan Ketua Dewan Pimpinan Cabang Partai

18 Asep Ahmad Hidayat, wawancara, 3 Maret 2009.

Persatuan Pembangunan (DPC PPP) Kabupaten Garut.

Akhirnya melalui Ketua MUI Kabupaten Garut, Abdul Halim, mengendus dugaan penyimpangan dana APBD oleh DPRD Garut yang kemudian dikenal dengan istilah *APBD Gate* hanya beberapa bulan menjelang pemilihan bupati. Berkat laporan Ketua MUI tentang kasus *APBD Gate* ke Kejari, maka Iyos-Dedi ditetapkan sebagai tersangka. Kedua tokoh yang sejak awal sudah dipersiapkan maju sebagai pasangan calon menjadi berantakan. Bahkan, Iyos terpental di konvensi partainya sendiri.[19]

Konspirasi politik ini berlanjut pada kasus Bupati Garut Agus Supriadi. Seperti diungkapkan oleh tokoh Garut, di antaranya Asep Ahmad Hidayat bahwa dilengserkannya Bupati Garut dengan cara mengungkap penyelewengan terhadap Dana APBD Garut 2004 sampai 2007, disebabkan oleh 'dendam politik' dari para ulama yang mengusung Dede Satibi sebagai Bupati sebelumnya yang dikalahkan oleh Agus Supriadi. Tokoh Garut tersebut melihat bahwa kekalahan Dede Satibi disebabkan adanya pengkhianatan dari anggota dewan yang berhasil di-"beli" suaranya oleh pihak Agus Supriadi.[20]

Menurut peneliti ada beberapa faktor mengapa ulama Garut begitu *concern* dalam kegiatan politik (kebijakan pemerintahan Garut). Pertama, teori sejarah yang menyatakan bahwa peristiwa sejarah merupakan pelajaran bagi masa kini dan masa yang akan datang. Hal ini mampu ditangkap oleh ulama Garut sekarang

---

19 *Ibid.*
20 *Ibid.*

baik yang tergabung dalam institusi formal seperti MUI, ormas keagamaan maupun oleh pimpinan pesantren. Realitas sejarah yang terjadi di Kabupaten Garut, berkaitan dengan perjuangan melawan penjajahan dan perjuangan mengisi kemerdekaan, tidak terlepas dari peran ulama. Peneliti berpendapat bahwa telah terjadi kontinuitas sejarah yang terjadi dalam perjuangan ulama di Kabupaten Garut. Kontinuitas sejarah ini dibuktikan dengan perannya dalam setiap periode sejarah hingga masa kini. Hasil dari penelitian, diungkapkan oleh salah seorang ulama yang menjadi representasi dari pendapat ulama lainnya, Cecep Abdul Halim, bahwa gerakan ulama pada kurun waktu 1998-2007 tidak terlepas dari peran ulama sebelumnya, baik dari aspek geneologi intelektual maupun genealogi hereditas.

Kedua, faktor teologis menjadikan dasar bagi para ulama Garut dalam berkiprah di wilayah publik. Landasan etik teologis dijadikan modal bagi para ulama dalam melakukan gerakannya di daerah Garut. Agama memerintahkan bahwa setiap penganutnya untuk senantiasa turut serta dalam berbagai aspek kehidupan, tidak hanya bidang keagamaan semata. Berlombalah dalam berbagai kebajikan. Ungkapan ini ditangkap dan dipahami ulama untuk senantiasa memosisikan dirinya sebagai komponen yang terbaik dalam berbagai aspek kehidupan.

Ketiga, faktor sosiologis juga menjadikan ulama terus memberikan kontribusi dalam perubahan di Kabuaten Garut. Stempel kharismatik yang masih melekat dalam diri ulama menjadikan pola interaksi antar komponen dengan para ulama berjalan dengan

baik. Hal ini dibuktikan dengan respons positif dari setiap kalangan terhadap gagasan yang dilontarkan oleh ulama. Interaksi yang mengarah kepada pola integratif ini dipahami sebagai modal dari keberadaan ulama ynag mempunyai predikat kharismatik. Artinya predikat ini masih kuat dan melekat dalam pribadi ulama di Garut sehingga menimbulkan respons masyarakat yang menghormati dan menghargai ulama. Menurut peneliti, bila predikat kharismatik sudah luntur maka pola interkasi yang terjadi antara ulama dengan masyarakat tidak akan terjadi dengan baik malahan akan mengarah pada pola interaksi yang disosiatif.

Keempat, ulama mempunyai tanggung jawab dalam perubahan di masyarakat. Tanggung jawab ini berkaitan dengan antara lain: tanggung jawab keagamaan; keumatan yang meliputi kebutuhan primer, sekunder dan tertier; dan tanggung jawab yang berkenaan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dari tanggung jawab di atas, ulama mempunyai karakter yang sebenarnya, bahwa ulama dalam berkiprah telah sesuai dengan keahliannya. Ulama Garut telah mampu mengatakan kebenaran di hadap-an publik dan penguasa bahkan berusaha menegakkan keadilan di hadapan penguasa yang zalim. Ulama bukan stempelnya penguasa tetapi yang meluruskan dan mengarahkan penguasa agar selalu berada di jalan yang benar. Posisi inilah yang disebut dengan *Politik Ulama* dan bukan *ulama Su'* yang kecenderungannya hanya menjadikan ulama sebagai

alat untuk kepentigan politik dirinya ataupun penguasa.

D. Penutup

Seiring dengan perubahan waktu, posisi ulama mengalami pergeseran. Dalam melakukan perubahan di masyarakat, ulama tidak lagi dibatasi oleh kemampauannya dalam bidang keagamaan semata, ulama pun mempunyai kemampuan dalam bidang politik. Penelitian ini, membuktikan bahwa ulama mempunyai kemampuan dalam bidang politik. Fakta-nya dapat dilihat ketika ulama memainkan agenda politik lokal Kabupaten Garut. Adanya gerakan anti korupsi yang disuarakan oleh ulama Garut, Cecep Abdul Halim. Ia melakukan koordinasi di antara umat Islam, ulama, dan komponen lain, seperti advokat untuk mengevaluasi APBD Kabupaten Garut yang di-pandang telah terjadi penyelewengan. Koordinasi dilakukan melalui lembaga yang dipimpinnya, yaitu MUI Kabupaten Garut. Melalui MUI ini, Cecep Abdul Halim, mengatasnamakan ulama Garut memberi laporan resmi kepada Kejari Garut tentang adanya kebocoran APBD yang dilakukan oleh anggota legislatif Kabupaten Garut. Surat yang disampaikan mengatasnamakan MUI Kabupaten Garut dengan kop surat MUI tertanggal 24 September 2003. Di balik laporan mengenai adanya tindak pidana korupsi yang dilakukan oleh anggota legislatif, salah satunya Iyos Somantri sebagai Ketua DPRD Kabupaten Garut, ternyata ada permainan politik yang menjadi tujuan

tersembunyi di balik tujuan suci untuk memberantas berbagai kemaksiatan di Kabupaten Garut. Adanya muatan politik ini, disebabkan bahwa gerakan anti korupsi yang diperankan oleh ulama beriringan dengan akan dilaksanakannya pemilihan Bupati periode 2004-2008. Menurut informasi yang didapat, bahwa Iyos Somantri sebagai Ketua DPRD, yang dilaporkan oleh ulama melakukan tindak pidana korupsi, ternyata merupakan calon kuat untuk menyaingi bupati Dede Satibi, yang nota bene sebagai calon dari ulama Garut. Oleh karena itu, strategi politik yang diperankan oleh ulama Garut adalah membidik kasus dugaan korupsi di lembaga legislatif, yang akhirnya diputuskan bahwa Iyos Somantri sebagai tersangka, hingga ia tidak bisa mencalonkan sebagai calon Bupati Garut periode 2004-2008.

Fakta selanjutnya mengenai kemampuan ulama dalam bidang politik adalah peristiwa terjadinya pelengseran Bupati Agus Supriadi, periode 2004-2008. Agus Supriadi dilengserkan oleh masyarakat Garut dikarenakan telah melakukan tindak pidana korupsi. Dalam pelengseran ini, ulama Garut, yang dipimpin oleh Cecep Abdul Halim, menjadi pelopor penurunan Agus Supriadi sebagai Bupati Garut. Agus Supriadi telah menggelapkan anggaran belanja daerah untuk memperkaya diri sendiri ditambah adanya gratifikasi dari seseorang yang mempunyai tender di Kabupaten Garut. Seperti pada peristiwa sebelumnya, motif ulama Garut ini adalah tugas menegakan *amar ma'ruf nahi mungkar* di kabupaten Garut. Tetapi, di balik itu dipahami ada motif politik dari ulama Garut yang pada

pemilihan Bupati Garut periode 2004-2008, calon yang diusung oleh ulama Garut, yaitu Dede Satibi mengalami kekalahan. Kekalahan ini dianggap oleh ulama Garut ada permainan politik yang keluar dari koridor nilai-nilai Islam, yaitu adanya politik uang yang dilakukan oleh Agus Supriadi, sebagai Bupati terpilih. Peristiwa ini dipahami oleh salah satu sumber yang penulis dapatkan, bahwa ada 'dendam politik' dibalik pelengseran Agus Supriadi sebagai bupati.

Dari fakta-fakta di atas, penulis berpendapat bahwa ulama mempunyai kemampuan dalam bidang politik, paling tidak pada kurun waktu 2002-2007 yang terjadi di Kabupaten Garut. Fakta ini sekaligus memberikan koreksi dari pendapatnya Geertz dan Deliar Noer, yang menyatakan bahwa ulama hanya mempunyai kemampuan dalam bidang keagamaan semata.

Fakta di atas, sekaligus menjawab pertanyaan bahwa yang menjadi motif ulama melakukan gerakan di Kabupaten Garut adalah motif politik yang diawali oleh adanya motif etik-religius (moral) dalam menjadikan Garut sebagai daerah yang menjadikan Syari'at Islam sebagai pijakan dalam berperilaku.

Temuan penelitian yang lain, peneliti dapat menambahkan dan mempertegas tentang konsep ulama yang didefinisikan oleh Geertz dan Mohammad Iskandar. Pada tahun 1960 di Jawa, Geertz berpendapat bahwa peran kyai/ulama sebagai *cultural broker* menjadikan posisi kyai/ulama menjadi besar dan kharismatik. Pendapat ini mendapat tanggapan dari para ahli, seperti halnya yang dikemukakan oleh Mohammad Iskandar, ia mengungkapkan bahwa besarnya posisi ulama tidak hanya ditentukan oleh

perannya sebagai *cultural broker*, tetapi ulama yang sudah naik haji, mempunyai pesantren dengan puluhan, ratusan atau bahkan ribuan santri dan mempunyai kemampuan yang cermat dalam membaca pikiran masyarakat sekitranya menjadikan ulama meraih posisi yang besar. Menurut temuan peneliti, besarnya posisi ulama, yang diungkapkan oleh Geertz dan Mohammad Iskandar, juga ditentukan oleh kemampuannya dalam bidang politik, paling tidak yang terjadi di Kabupaten Garut pada kurun waktu 1998-2007 dan pengakuannya dari masyarakat di mana ulama itu berada.

Daftar Pustaka

Dhofier, Zamakhsyari. 1982 *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Geertz, Clifford. 1960. “The Javanese Kijaji: The Changing Roles of A Cultural Broker”, *Comparative Studies in Society and History*, vol 2.

Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.

Horton, Paul B. and Hunt, Chester L. 1984. *Sosiologi* Jilid 2. Jakarta: Erlangga.

Iskandar, Mohammad. 2001. *Para Pengemban Amanah*: *Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat, 1900-1950*. Yogyakarta: Mata Bangsa

_____. 2007. “Aksi Kolektif Petani Ciomas Tahun 1886 Dampak Politis bagi Pemerintahan Hindia Belanda”. Disertasi Universitas Indonesia.

Leirissa, R. Z. 1994. “Sejarah Indonesia Modern: Antara Kontinuitas dan Diskontinuitas”, dalam Majalah *Prisma*. Jakarta: Lembaga Peneliteian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

_____. 1999. “Metodologi Strukturis dalam Ilmu Sejarah”, Kumpulan karangan tidak diterbitkan.

_____. 2004. “Charles Tilly dan Studi Tentang Revolusi”, *Jurnal Sejarah: Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi*, 6 (1):3-15.

Lloyd, Christopher. 1993. *The Structures of History*. Oxford: Blackwell Publisher.

Noer, Deliar. 1991. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.

Koran-Koran

Galamedia, 31 Oktober 2003; Galamedia, 18 Januari 2005;

Kompas, 18 Januari 2005;

Metro Bandung, 7 Oktober 2003

Pikiran Rakyat, 26, 29 September 2003;Pikiran Rakyat, 6 Oktober 2003;

Pikiran Rakyat, 18 Januari 2005; Pikiran Rakyat,7 Juni 2005;

Priangan, 19-24 Pebruari 2002 Priangan,1-3 Oktober 2003; Priangan, *1-4 November 2003*; *Priangan, 8-10 Juni 2005;*
Republika 31 Oktober 2003; Republika, 25 September 2003;
Republika, 17 November 2003; Republika, *7 Juni 2005;*
Antara news.com

Sumber Lisan

Asep Ahmad Hidayat, Pengurus LP3SyI Kabupaten Garut, *Wawancara di Garut*, 3 Maret 2009.

Giom Suwarsono, Ulama dan Wakil Ketua MUI Kabupaten Garut *Wawancara di Garut,* 2 Maret 2009; 4 Pebruari 2010.

K.H. Cececp Abdul Halim, Ketua MUI; Ketua Dewan Imamah Kabupaten Garut, *Wawancara di Garut,* 2 Maret 2009; 27 November 2010.

K.H.Endang Yusuf Lc.,Ketua KPSI dan Pengrus LP3SyI, *Wawancara di Garut*, 4 Maret 2009; 4 Pebruari 2010.

K.H. Muhammad Qudsi, Pimpinan Pesantren Suci; Penggagas LP3SyI; Dewan Penasehat PPP, *Wawancara di Garut*, 5 Maret 2009; 26 November 2010.

K. H. Yosef Djuanda, Pengurus LP3SyI, *Wawancara di Garut*, 26 November 2010.

Undang Hidayat, Sekretaris MUI Kabupaten Garut, *Wawancara di Garut,* 2 Maret 2009.

GERAKAN JAMAAH TABLIGH DI BANDUNG (1986-2013)

Dr. Ajid Hakim

A. Pendahuluan

Salah satu keunikan Jamaah Tabligh adalah sebagai gerakan Islam fundamentalis pada satu sisi, namun sebagai anti kekerasan (*peace*)[1] pada sisi lain.

---

1 Istilah *peace fundamentalist* antara lain dikemukakan oleh Abdul Aziz dalam *Jurnal Studia Islamika*. Ia berkesimpulan bahwa Jamaah Tabligh merupakan gerakan fundamentalist Islam namun mengambil metode gerakan secara damai (*peace*). Artikel inilah yang kemudian banyak mengilhami penulis dalam penelitian ini. Lihat: Abdul Aziz, "The Jamaah Tabligh Movement: Peace Fundamentalist". *Jurnal Islamika* (Jakarta: UIN Jakarta, 2004) No. 1 vol III; Lihat juga lebih jauh Muhammad Imarah yang membahas asal-usul fundamentalisme. Menurutnya fundamentalisme lahir di Amerika Serikat di kalangan teolog Protestan sebagai tandingan atas teologi liberal. Inti utama gagasan fundamentalisme adalah kesakralan terhadap teks kitab suci dan menafsirkannya secara literal. Tanpa metafor dan tafsir yang rasional. Dampak atas penafsiran literal ini menurut Rouger Groudy adalah menolak perubahan, intoleransi, kaku, menggunakan kekerasan, dan berorientasi ke belakang. Definisi yang dikemukakan oleh Groudy inilah yang dipergunakan oleh penulis. *Fundamentalisme: Antara Barat dan Islam* terj. Nurhadi (Jakarta: GM Pres, 1999) hlm. 10; Sejarah mengenai fundamentalisme Barat secara sistematis oleh Liem Kiem Yang, "Fundamentalisme dalam Gereja", dalam *Fundamentalisme Agama-agama dan Teknologi* (Jakarta: Gunung Mulia, 1991) hlm. 17; Dalam Britanica.com, fundamentalism di definisikan sebagai *a type of militanly coservative religious movement charactrized by the advocacy of strict conformity to sacred texs.*

Karakter biner inilah yang tidak dimiliki oleh gerakan Islam lainnya. Dalam fakta sosiologis – sebagaimana dikatakan oleh peneliti Barat – fundamenetalisme Islam sering identik dengan kekerasan (*violence*)[2]*.* Fakta itu bukan semata isapan jempol semata atau mitos. Namun pada kenyataannya memang demikian. Jamaah Salafi, HTI, Ikhwanul Muslimin, sampai al-Qaida, merupakan gerakan fundamentalis Islam yang dikatagorikan sebagai kaum radikal dan teror.[3] Dengan demikian hanya Jamaah Tabligh yang mampu mensintesakan antara fudamentalisme dan anti kekerasan. Dengan hadirnya Jamaah Tabligh sebagai kekuatan baru gerakan fundamentalis, para peneliti Barat harus meninjau kembali pendangannya tentang Islam. Sebab gerakan Jamaah Tabligh merupakan gerakan massa yang menjagat dan di bawah satu komando dan terorganisir secara rapi. Jika diperlukan akan menjadi kekuatan besar yang patut di-perhitungkan.

Tulisan ini bermaksud mendefinisikan gerakan Jamaah Tabligh yang penulis teliti sejak tahun 2001 sampai 2010. Dari riset lapangan ini penulis mengetahui beberapa hal dari Jamaah Tabligh. Pengetahuan itu antara lain tentang doktrin Jamaah Tabligh yang sangat khas. Dalam doktrin itu disebut-kan aspek ontologisnya kemudian dikatakan metode

---

2 Richard T. Antoun “Fundamentalism” dalam Bryan S. Turner, *Sociology of Religion* (Singapore: Blackwell Publishing Lmt, 2010). Dalam artikelnya ini Antoun menyebut fundamentalisme Islam sebagai identik dengan kekerasan (*violence*)*.* Pandagan ini sama dengan para penulis Barat lainnya secara umum.

3Lihat antara lain, Abdurrahman Masud, *Gerakan Islam Transisional* (Jakarta: Puslitbang Kemenag, 2010).

untuk memperoleh dan juga fungsi-fungsinya. Doktrin itulah yang disebut sebagai *Ushul al-Sittah.*[4] Atau dalam istilah intern Jamaah Tabligh sebagai *Enam Sifat Sahabat* (*The Six Point*).[5] *Pola* pemahaman doktrin tersebut tidak ditemukan secara jelas dalam harokah lain.

Karena doktrin berkaitan dengan gerakan, penulis pun tertarik meneliti hubungan keduanya. Selain itu yang tak kalah pentingnya adalah metode gerakan yang menjambatani antara doktrin dan gerakan. Namun untuk kepentingan tulisan ini, penulis hanya memfokuskan sekitar gerakan saja. Yakni menyangkut identitas gerakan; pengaruh gerakan dan model-model gerakan.

B. Gerakan Jamaah Tabligh

Kesimpulan penulis tentang watak gerakan Jamaah tabligh adalah unik dan bahkan paradoks. Pada satu sisi Jamaah Tabligh sebagai gerakan fundamentalis *par exellence*. Tetapi pada sisi lain juga menampilkan wajah damai (*peace*), toleran dan anti kekerasan. Dua karakteristik sekaligus tidak dimiliki oleh harokah Islam lainnya. Yang ada justru sebaliknya, gerakan Islam itu toleran dan sinkretis namun sama sekali tidak fundamentalis. Contoh yang terakhir ini adalah gerakan

---

4Sebagai Perbandingan jika di Mu'tazilah dikenal *Ushulul Khomsah* sebagaimana ditulis dengan populer oleh Qodhi Abdul Jabbar. Pun demikian di Jamaah Tabligh, dikenal *Enam Sifat* (*Ushul al-Sittah)*. Hanya saja doktrin Jamaah Tabligh lebih bersifat metodologis ketimbang etis.

5Ahmad Saifudin, *Khuruj fi Sabilillah* (Bandung: Pustaka Ramadahan, 2010), hlm. 23.

tarekat sufi. Singkatnya belum ada gerakan Islam yang memadukan antara fundamentalisme dan toleransi, sepanjang pengetahuan penulis.

Pandangan fundamentalisme Jamaah Tabligh ini membawa konsekuensi secara spesifik. Yakni melahirkan militansi dalam beragama tanpa syarat: tekstual dan kaku.[6] Hal ini sangat berguna terhadap religiusitas kalangan internal kaum muslimin sendiri. Sedangkan sifat damai sangat berguna bagi kelompok-kelompok di luar Jamaah Tabligh sendiri dan nonmuslim. Pandangan damai ini sangat relevan dengan kehidupan modern kontemporer yang gelobal dan pluralistik. Terlebih jika dikaitkan dengan mitos terorisme yang dialamatkan terhadap Islam dan kaum muslimin. Dengan pandangan fundamentalisme itu juga, kehausan manusia modern terhadap spiritualitas dan makna hidup, dapat tersantuni. Sedang dengan toleransi memenuhi kebutuhan sosial manusia modern yang plural dapat terjamin. Jamaah Tabligh telah membuktikannya di India yang mayoritas Hindu dan Pakistan hampir 100% masyarakat muslim[7].

6Penerapan syariat Jamaah Tabligh bukan hanya tektual dan kaku tapi juga detail. Hal ini sebagai konsekwensi Jamaah Tabligh untuk mengamalkan Sunnah Rasulullah dalam segala aspek: *shuroh, sirroh* dan *sariroh.*

7Adalah suatu kebiasaan jika orang-orang Hindu di sebagian wilayah di India, menitipkan anak perwannya kepada ulama-ulama di kalangan Jamaah Tabligh. Yang demikian itu mengindikasikan kepercayaan orang-orang Hindu kepada orang-orang Tablighh. Sedangkan di Pakistan kehidupan beragama sangat antusias dan mengalami peningkatan. Sebagi misal, 25 tahun di Pakistan sangat sulit mencarai mesjid yang penduduknya 100 persen melaksananankan sholat berjamaah. Namun masa kini (2007), mesjid yang menghidupkan sholat berjamaah sudah sulit dihitung. Maulana Samin dan Zia Ulhak, *Bayan*, BSD City, 2007.

Kesatuan pandangan ini berlaku secara universal tanpa kecuali, khususnya di Bandung sebagai etnik terlembut dan toleran di Indonesia. Sikap lembut dan "renyah"-nya inilah yang merupakan faktor terpenting Jamaah Tabligh, laku keras di banding di kota-kota lainya di Indonesia.

Keunikan selanjutnya adalah dalam metode gerakan. Pada satu sisi, tradisionalisme namun pada sisi lain modern dalam manajemen organisasi. Indikator dari modern mengolah organisasi bertumpu pada sistem bukan pada kharisma. Terlebih manajemen jamaah ini sudah mencapai lebih 200 negara di dunia. Padahal Jamaah Tabligh sangat anti produk modern *high tech.*

Tak terlihat di markas-markas Jamaah Tabligh, pada tingkat dunia sekali pun, menggunakan penyimpanan dan pengolahan data dengan menggunakan komputer. Semua menggunakan tulisan tangan. Betapa pun berlimpahnya data itu. Bahkan pada tingkat ekstrim kamera diharamkan pada saat acara ijtima dan jur.

Dari segi dana, tak ada lembaga keuangan di Jamaah Tabligh. Juga tidak ada pengolahan keuangan untuk pembiayaan gerakan. Semua organisasi kemungkinan tidak seteril dari dana luar kecuali Jamaah Tabligh.[8] Ribuan jamaah bahkan jutaan

---

8Sumber dana gerakan Islam sudah bukan rahasia lagi, memiliki lembaga-lembaga donor dari negara Timur Tengah. Jamaah Tabligh tidak menerima donor dari luar mempunyai banyak alasan. Alasan paling utama karena prinsip dakwah dengan harta dan diri sendiri. Tinggalkan mengharap dan meminta kepada makhluk, meminta dan berharap hanya kepada Allah. Yang jelas jika tidak menggunakan harta sendiri tidak akan membuahkan perbaikan (*islah)* bagi Jamaah Tabligh. Keuangan dalam Jamaah Tabligh bukanlah menjadi persoalan. Bahkan semakin mujahadah (susah)

bergerak ke seluruh dunia. Tentu hal itu membutuhkan dana yang tidak sedikit. Lalu bagaimana mengelola keuangan mereka.

Di Bandung saja hari ini, satu jamaah diberangkatkan setiap bulan ke India Pakistan. Dana yang digunakan perorang mencapai 15 juta rupiah. Sedang satu jamaah berjumlah rata-rata 8 orang. Maka biayanya sangat fantastik. Jamaah empat bulan selalu kontinyu di keluarkan setiap minggu. Biaya yang dikeluarkan per orang 1.200. 000 rupiah. Jumlah per jamaah rata-rata 10 orang. Jika satu jamaah menghabiskan dana 12 juta, bagaimana jika ada 3 jamaah. Belum lagi jamaah 40 hari yang pasti jumlahnya lebih banyak dari jamaah 4 bulan. Yang paling mencengangkan adalah jamaah 3 hari. Bayang-kan saja di Bandung ada 76 halaqah. Satu halaqah ada 4 jamaah. Sedang satu jamaah berjumlah 10 orang. Jika satu orang menghabiskan biaya 50 ribu pertiga hari, jadi pembiayannya mencapai 500 ribu. Jika dikalikan, 500 ribu x 4 rombongan x 76 halakoh = 152 juta/ bulan. Bisa dibayangkan berapa pengeluaran uang yang diinfakkan Jamaah Tabligh Bandung dalam sebulan dari ketiga jenis jamaah.

Jika direkapitulasi pembiayaan Jamaah Tabligh Bandung mencapai 382 juta rupiah/bulan. Uang sejumlah itu didapat dari kantong sendiri. Tanpa ada pengelolaan dan manajemen. Tak dikenal istilah bendahara, baitul mal dan lembaga keuagan lainnya. "*Bukan uang yang memberangkatkan melainkan*

---

seseorang dalam dakwah, semakin banyak menurunkan hidayah di seluruh dunia. Di antara ormas Islam yang jelas-jelas mendapat bantuan dana dari Arab adalah Salafi baik sarana dan infra sarana.

Allah", demikian selogan karkun awam. Namun yang rasional bahwa sumber dana itu didapatkan dari saku sendiri. Prinsip mereka adalah *bi amwâlikum wa anfûsikum.* Karena mitos dan keyakinan di Jamaah Tabligh adalah tidak akan ada *tarbiyah* jika tidak menggunakan harta dan diri sendiri. Maksud tarbiyah yaitu, tidak akan ada *ishlah* (perbaikan) diri pada orang-orang yang mengikuti program dakwah Jamaah Tabligh.

Kemiskinan merupakan tema penting dalam Jamaah Tabligh. Kendati tema ini pada kenyataannya tidak lebih dari himabaun etik daripada fakta. Gerakan dakwah Jamaah Tabligh diutamakan kepada orang-orang miskin. Orang miskinlah yang mendapat prioritas. Mengapa orang miskin mendapat tempat prioritas? Hal ini sangat kontras dengan harokah Islam lainnya, lebih-lebih dengan partai Islam. Sumber dana merupakan hal terpenting untuk kelangsungan hidup organisasi. Ada apa dengan orang miskin? Lama-lama pertanyaan itu terjawab oleh penulis. Ternyata jawaban Jamaah Tabligh tentang kemiskinan sebagai berikut: Orang-orang miskin hatinya lembut. Mereka lebih mudah menerima kebenaran daripada orang-orang kaya. Orang miskin tidak ada hijab antara mereka dengan Allah. Oleh karena itu doa mereka mudah diijabah. Orang-orang miskin lebih siap berkorban untuk agama daripada orang-orang kaya. Karena bagi orang-orang miskin sama sekali tidak ada beban untuk meninggalkan kampung halaman. Mereka tidak memiliki apa-apa. "Jika ada 40 orang miskin yang tertasykil maka Allah akan memberi hadiah satu orang kaya atau alim". Alasan-alasan itu yang menjadikan

orang-orang miskin begitu penting di Jamaah Tabligh. Oleh karena itu penulis berhipotesis: "*Semakin miskin seorang Jamaah Tabligh, semakin maju agama".*[9] Memang demikian faktanya, orang yang mampu mengambil t*akaza* dengan berisiko tinggi adalah mereka yang miskin yang bekerja serabutan, bahkan pengangguran total. Persolan inil yang seringkali diperdebatkan di lingkungan Jamaah Tabligh sendiri, terutama di kalangan masyarakat umum.

C. Pengaruh Gerakan Jamaah Tabligh

Pengaruh Jamaah Tabligh di Bandung sangat signifikan dibanding dengan kota-kota besar lainnya, misalnya dengan Yogyakarta, Solo.dan Surabaya. Indikatornya antara lain jumlah halakoh Bandung hanya bisa disaingi oleh Jakarta. Namun jumlah halaqah ini dari presantase jumlah penduduk masih dimenangkan oleh Bandung.[10]

Pengaruh gerakan Tabligh itu setidaknya terhadap tiga ranah. Ranah pertama terkait radikalisme Islam khususnya Negara Islam Indonesia (NII).[11] Mereka yang mengikuti program Jamaah Tabligh selama 3 hari,

---

9Dari pengamatan penulis beberapa aktivis Jamaah Tabligh yang mengambil takaza "habis-habisan" adalah mereka yang miskin. Hingga sedemikian sibuknya tidak bisa bekerja secara maksimal, karena waktunya dihabiskan untuk agama. Kendati sikap ini kurang dibenarkan oleh ulama-ulama Tabligh. Namun karena ketiadaan orang yang mengambil takaza, maka akhirnya ditolerir.

10Jumlah penduduk Bandung (Bandung Raya, Bandung Barat dan Cimahi) berjumlah 8.670.501 pada tahun 2011. Sedangkan Jakarta, berjumlah 10.187.595 pada tahun yang sama. Jumlah ini belum termasuk sebagian wilayah Bogor yang merupakan satelit Jakarta, seperti Cikeas, Cileungsi dan sekitarnya. Lihat: Jabarprov.com dan wikipidia.org. dki Jalarta.

idiologi radikalismenya musnah sama sekali. Kendati mental kerasnya tidak hilang. Mereka beranggapan radikalisme dan kekerasan dalam memperjuangkan Islam merupakan jalan yang salah dan tidak *nyunah*, paling tidak untuk saat ini. Mereka memandang salah jalan pikiran pada masa-masa yang lalu sebelum menjadi Jamaah Tabligh. Karena mereka merasa telah menemukan jalan, biasanya mereka dengan cepat ingin menambah pengorbanan. Caranya dengan melakukan *khuruj* lebih lama lagi, 40 hari sampai empat bulan.

Ranah selanjutnya adalah meningkatnya religiusitas di sebagian masyarakat Bandung. Beberapa daerah yang pernah mengalami kejayaan Jamaah Tabligh secara masif adalah Pangalengan, Cimahi dan Cibodas Lembang. Indikator dari kemajuan dalam perspektif Jamaah Tabligh adalah hidupnya lima amal mesjid[12], dakwah dan shalat berjamaah lima

---

11Orang-orang NII penulis temukan ketika penulis khuruj di Bandung dan Sukabumi. Mereka biasanya menyatakan masa lalu dirinya sebelum menjadi Jamaah Tabligh. Pada saat itulah mereka bercerita tentang gerakan NII yang mereka alami. Pada saat itu pula penulis mengetahui sedikit banyak tentang NII di Bandung. Selain Bandung, penulis juga temukan di kaki Gunung Salak Sukabumi. Mereka sejak awal tidak membenci Jamaah Tabligh. Bahkan mereka respek atas Jamaah Tabligh meski pada beberapa sisi tidak seidologi dan se-*manhaj.*

12Lima amal mesjid merupakan tujuan dari Jamaah Tabligh di seluruh dunia. Yakni bagaimana agar mesjid di seluruh dunia hidup lima amal mesjid nabawi sebagaimana zaman Rasulullah dan sahabatnya. Misi dari lima amal mesjid ini adalah menjadikan setiap mesjid menjadi: pusat dakwah ke seluruh dunia; menjadi mercusuar ilmu; menjadi pusat dzikir dan pusat layanan sosial umat. Empat hal ini hanya bisa dijalankan dengan: musyawarah harian; talim ; jaulah 1 dan 2 dan intikoli 3 hari per bulan. Maka masjid yang di dalamnya hidup lima amal akan menajadi pusat

waktu. Tiga indikator ini melahirkan meningkatnya secara kuantitatif anggota Jamaah Tabligh.

Justru yang tak kalah menariknya gerakan ini hanya digerakkan oleh orang-orang awam. Tokoh penggerak utama mereka bukan kelompok agamawan tradisioanal dan bukan alumni pesantren atau sekolah Islam. Banyak di antara mereka mantan-mantan preman dan masyarakat bawah sekuler. Kehadiran tokoh-tokoh lokal dari rakyat jelata ini nampaknya memerlukan penelitian lebih lanjut.

Pengaruh itu tidak merata. Tergantung keadaan daerahnya. Ada yang langsung menerima kehadiran Jamaah Tabligh beserta mendukung programnya. Ada juga daerah yang menolak sama sekali, kendati tidak dengan cara kasar dan tak langsung. Terakhir ada yang menerima kehadirannya, tapi tidak mendukung dakwahnya. Orang Tabligh sendiri mempunyai pandangan khusus mengenai macam-macam sikap orang terhadap dakwah. Menurutnya ada yang berpola Thoif (Mekkah), Habsyah, dan Yatrib (Madinah)[13]. Pola Thoif, mereka menolak sama sekali dakwah Islam. Dalam masyarakat ini hidayah tak akan turun. Pola Habsyah, merima kehadiran Jamaah namun tidak mendukung dakwahnya. Kampung jenis ini pun tidak akan mendatangkan hidayah karena tidak ada

---

hidayah dan religiusitas meningkat. Hanya saja dalam kenyataannya lima amal ini jarangkali istikomah dari satu kampung atu halakoh. Maka yang ada berpindah-pindah dari suatu tempat ke tempat lain. Namun ada satu dua halakoh yang istikomah dan bertahan lama, seperti halakoh Cibodas Bandung.

13Bandingkan dengan Ali Katani yang menganalisis minoritas muslim dengan pola tersebut di atas. Selanjutnya lihat Ali Kattani, *Minoritas Muslim* Dewasa Ini (Jakarta: Rajawali, 2005), hlm. 1.

pengorbanan atas agama. Pola terakhir adalah, Yastrib. Pola masyarakat Yatsrib ini merima Jamaah dan sekaligus menerima dakwahnya. Model inilah yang akan melahirkan hidayah ke seluruh dunia. Oleh karena itu berkembang dan tidaknya dakwah dan agama di suatu tempat tergantung pada perspektif ini.

Pun demikian dengan masyarakat Bandung. Sikap mereka terbagi tiga: menolak kehadiran jamaah dan misi dakwah sekaligus. Pada masyarakat ini kemajuan agama –versi Tabligh– tak akan tercapai. Oleh karena itu tak akan memancarkan hidayah. Kondisi ini terjadi selamanya, selagi belum menerima kehadiran dakwah Jamaah Tabligh. Adapun yang menerima kehadiran jamaah tapi menolak dakwah, itu pun tidak akan memancarkan hidayah. Lalu sikap ketiga inilah yang akan memancarkan hidayah ke seluruh dunia seperti layaknya Madinah al-Munawaroh pada masa Nabi Muhammad. Sikap mereka menerima kehadiran jamaah dan menerima misi dakwahnya. Bahkan tidak itu saja mereka menolongnya dalam rangka memperjuangkan usaha Tabligh. Sikap inilah yang selalu dirindukan oleh Jamaah Tabligh.

D. Model Gerakan Jamaah Tabligh

Model gerakan Jamaah Tabligh tak pernah berubah dan berlaku universal. Tak ada istilah gerakan bawah tanah dan di atas tanah bagi gerakan Tabligh. Kondisi sosial politik di suatu negeri sama sekali tak mempengaruhinya. Gerakannya selalu tak berubah. Berubah sedikit saja dari manhaj Tabligh, maka identitasnya menjadi bukan Jamaah Tabligh saja. Kasus

Darul Arqam Malayasia menunjukan fakta itu.[14] Banyak anggota Tabligh yang merekayasa gerakan. Namun ujungnya identitas Jamaah Tablighnya menjadi sirna. Kiranya tak perlu disebutkan di sini untuk menjaga etika. Model gerakan Tabligh sejak dirikan sampai sekarang diringkaskan menjadi dua: *intiqali* dan *maqami.* Intiqali adalah gerakan dakwah yang dilakukan di luar kampung sendiri. Dakwah ini mesti dilaksanakan secara berjamaah. Karena saking pentingnya berjamaah, maka dakwah model ini tidak boleh dilakukan kecuali dengan berjamaah. Adapun maqami adalah model gerakan yang dilakukan di kampung sendiri. Model akhir ini boleh dilakukan berjamaah ataupun personal. Sangat tegantung pada kesiapan.

Model boleh sama tanpa mengenal ruang waktu. Mengapa modelnya sama namun hasilnya berbeda. Yang satu tumbuh subur tapi lainnya berbeda. Mengapa di Bandung, Jamaah Tabligh mengalami pertumbuhan yang subur tapi di lain daerah tidak atau kurang? Fakta ini membawa penulis kepada hipotesis.

14Menurut sumber lisan Jamaah Tabligh Malaysia, Pemimpin Darul Arqam, Azhari dahulunya adalah karkun 40 hari. Karena kurang puas dengan model gerakan Jamaah Tabligh, ia mendirikan manhaj sendiri. Yakni yang disebut dengan Darul Arqam. Karena menghilangkan identita khuruj-nya, maka Darul Arqam tidak disebut sebagai Jamaah Tabligh lagi. Yang mirip tinggal perfomannya saja. Yakni gamis dan udeng. Kemudian Darul Arqam memfoksukan selain pada dakwah juga terhadap kesejahteraan ekonomi umat. Pada saat Arqam mencapai kejayaan ekonomi dan imbasnya pada politik, Azhari dieksekusi oleh Mahatir Muhammad sebagai aliran sesat dan harus dihentikan. Kemudian Darul Arqam pun secara organisasi dibubarkan oleh pemerintah. Lihat: Misri Husin, *Kontroversi Darul Arqam: Sejarah Tarikat dan Poligami* (Banda Aceh: Arraniry Publishing, 2009) hlm. 5

Hipotesis itu adalah: secara psikologi sosial, masyarakat Bandung bermental ramah, lembut dan permisif; Awam terhadap Islam.[15] Karena keawaman inilah ketika menerima Jamaah Tabligh, tidak mempunyai alternatif lain. Hal ini sangat kontras dengan orang-orang melek agama yang relatif memiliki ukuran dan banyak alternatif. Masuk ke dalam aspek agama adalah, adat dan kepercayaan. Karena permisif, masyarakat Bandung tidak mempunyai ikatan adat yang kuat, seperti halnya bangsa Jawa. Inilah salah satu mengapa Jamaah Tabligh dengan mudah mendapat sambutan memadai dari masyarakat Bandug; Lemahnya pengaruh ulama di Bandung. Dalam teori kebudayaan Sunda pun,[16] demikian dalam faktanya, ualama tidak mendapat tempat tertinggi di kalangan masyarakat. Posisi terhormat diraih oleh pamong praja, dari RT, RW sampai lurah/kepala desa dan seterusnya. Kasta kedua yang dihormati adalah orang-orang kaya. Dan terakhir dukun. Posisi ulama sangat rendah hingga di bawah dukun (orang pintar).

15Indikatornya dalam kemampuan membaca Al-Quran. Terkait dengan kemampuan membaca al-Quran 70% anggota Jamaah Tabligh, tidak melakukan shalat sebelum mengenal usaha dakwah. Di Bandung sendiri, dari 10 anggota Jamaah Tabligh, pada awalnya, tujuh orang diantaranya merupakan orang yang belum bisa membaca al-Quran.

16Edi S. Ekadjati membagi wilayah Priangan menjadi 3 bagian: barat, timur dan utara. Bandung dikatagorikan sebagai Timur. Di Priangan Timur ini posisi pamomgpraja menempati posisi pertama. Lalu kemudian orang-orag kaya. Sedang di Periangan Barat dari Sukabumi sampai Banten, posisi ulama mendapat terhormat dibanding pamongpraja. Pun dalam pengamatan penulis, sedemikian rendahnya ulama, maka derjatnya di bawah dukun bahkan tukang gali kubur. Lihat: Edi S. Eka Djati, *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya* (Jakarta: Girimukti, 1984).

Kecuali para ulama yang menguasai dan terlibat dalam upacara adat.[17] Dan itu jelas mereka bukan dihormati karena keulamaannya tapi karena mengusai adatnya.

Penelitian difokuskan di Bandung sejak tahun 1986 samapai 2013. Alasan pemilihan lokasi di Bandung, karena Bandung merupakan percontohan kesuksesan Jamaah Tabligh dengan kota-kota lainnya. Meski kesuksesan itu tidak konstan di suatu wilayah. Keberhasilan JamaahTabligh selalu berputar di setiap wilayah. Tapi secara umum geraka Jamaah Tabligh di Bandung meraih kesusksesan setidaknya dari jumlah pengikut.

Adapun pemilihan waktu karena pada tahun 1986, Jamaah Tabligh mulai berkembang dan dikenal di kalangan tertentu. Tanda perkembangan ini adalah, pada tahun itu mulai ada markas di Bandung. Hal ini menunjukan jumlah jamaah Tabligh mulai banyak. Sebab aturan membuat markas biasanya dihadiri oleh 100 peserta. Juga pada saat itu Jamah Tabligh mulai dinaut di kalangan siswa SMA, khususnya SMA 8 Buah Batu.[18] Puncak *booming* JamaahTabligh adalah tahun

---

17Di Bandung Utara yang terkenal bekas-bekas Sunda Wiwitan para ustadz yang tidak menguasai adat kematian sama sekali kurang mendapat tempat. Mereka tidak mendapatkan bagian dari acara kematian yang mawaktunya sampai tahunan. Justeru yang mendapat kehormatan itu adalah ketua adat (merangkap sebagai dukun) dan *lebe* yang kemudian mengabil alih tugas-tugas keadatan. Lebe dihormati bukan karena keagamaannya melainkan terkait dengan wewenang yang diberikan oleh pemerintah. Karena dua keahlian inilah seorang lebe mendapat kewibawaan secara tradisioanl.

18Haitan merupakan salah satu saksi mata dan alumni SMA 8 Buahbatu Bandung. Materi sejarah Tabligh Bandung banyak merujuk kepdanya. Selain sebagai pelaku, ia juga salahsatu kaum intelektual alumni ITB dari Bandung.

2000-an. *Booming* ini berkaitan dengan runtuhnya Orde Baru tahun 1998. Meskipun Jamaah Tabligh bukan orgnisasi bawah tanah dan dilarang melalui undang-undang oleh pemerintah saat itu tapi kecurigaan aparat sangat menekan dan membatasi gerakan JamaahTabligh. Padahal sesungguhnya tak ada perbedaan metode gerakan Jamaah Tabligh baik dalam keadaan tertekan ataupun normal. Pasca tahun 2000-an inilah mulai berdiri lembaga pendidikan yang berbasis kurikulum Jamaah Tabligh. Sampai 2013 pondok Jamaah Tabligh mencapai lebih dari 15 buah, tersebar di seluruh Bandung.

E. Penutup

Metode yang digunakan dalam penelitian adalah kualitatif. Teknik penelitian yang penulis interview, *free talk*, PAR (*Participatin Action Research*) dan FGD (*Focus Gorup Discussion).*

Kerangkan pikir yang penulis gunakandari Max Weber dan Karen Amstrong. Teori itu adalah teori nilai. Weber menilai bahwa nilai-nilai spiritual yang menjadi faktor determinan dalam gerakan sosial. Untuk membuktikan itu dibuatlah buku *The Protestant Ethic*,[19] yang sekaligus menolak tesis Karl Marx yang mengasumsikan bahwa nilai materiallah yang melahirkan gerakan keagamaan. Di tengah hujatan

---

19Dalam bukunya itu, Weber menggugat marxisme yang menafikan peran agama dalam gerakan sosial. Justeru menurut Weber agama sangat sangat berperan dalam gerakan sosial. Agama yang ia maksud adalah teologi calvinisme. Untuk lebih jauh lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism* (England: Fitzory Dearborn, 2001), hlm. 3.

atas agama di Eropa yang sangat kuat pada abad ke-19, Weber menolak mentah-mentahgagasan materialisme semacam Sigmund Freud, Aguste Comte dan terutama Marx.

Teori ini disempurnakan secara spesifik oleh Karen Amstrong *The Holly War.*[20] Dalam pengamatan langsung di wilayah Timur Tengah yang rawan konflik, Amstrong menulis bahwa perang di Timur Tengah, khususnya Palestina yang tak kunjung padam ini, bukan semata-mata konflik berlatarbelakang ekonomi dan kekuasaan, melainkan faktor mitos (nilai) yang telah dimulai sejak Perang Salib sejak 1000 tahun yang lalu. Jadi persoalan nilailah yang menggerakkan gerakan sosial keagamaan dalam konflik Arab Israel dan Kristen.

Teori ini ditamatkan oleh Syeklh Muhammad Ilyas, pendiri tarikat Jamaah Tabligh. Iman merupakan faktor yang menentikan kejayaan dan keruntuhan umat. Para sahabat merupakan contoh implementasi iman dalam sejarah sebagaimana dikehendaki Tuhan. Muhammad Ilyas dengan *kasyaf*-nya dan kehidupan sahabat Nabi, iman hanya didapat dengan ilmu, dzikir atau lainnya melainkan dengan dakwah sebagaimana dilakukan oleh Nabi Muhammad dan Sahabat-sahabatnya. Iman ini yang mampu menggerakan amal. Jika iman sempurna maka amal sempurna. Jika amal sempurna maka kejayaan umat akan dapat diraih di dunia akhirat sebagaimana yang dialami oleh para sahabat. Oleh karena itu dakwah kenabian akan berujung kepada kekhalifahan: *dakwah ishlahiyyah—dakwah islami-*

20K. Amstrong, *Perang Suci: Dari Perang Salib hingga Perang Teluk* (Bandung: Mizan), hlm. 1-3.

yyah– ummatan wahidah– dan khilafah ala minhaji nubuwwah.[21]

Daftar Pustaka

Abdul Aziz. 2004. "The Jamaah Tabligh Movement" dalam Jurnal *Studia Islamika* (Jakarta: UIN Jakarta, 2004). No. 1 vol. III.

Abdurrahman Masud. 2010. *Gerakan Islam Transsasional*. Jakarta: Puslitbang Kemenag.

Abu Farhan. 2013. Mudzkarah Jamaah 4 Bulan Palembang (t.k: t.p).

A. Hakim. 2013. Jamaah Tabligh: Muzakarah dan Karkuzary. Bandung: Tabligh Press.

Ahmad Saifudin. 2010. *Khuruj fi Sabilillah*. Bandung: Pustaka Ramadhan.

Anton, Richard T. 2010. "Fundamentalism" dalam Bryan S. Turner, *Sociology of Religion.* Singapore: Blackwell Publishing Lmt.

Britanica.com.

Edi S. Eka Djati. 1984. M*asuayakat Sunda dan Kebudayaannya*. Jakarta: Girimukti.

Muhammad Imaroh. 1999. *Fundamentalisme: Antara Barat dan Islam,* terj. Nurhadi. Jakarta: GM Pres.

K. Amstrong. *Perang Suci: Dari Perang Salib hingga Perang Teluk*. Bandung: Mizan.

21Abu Farhan, Mudzkarah Jamaah 4 Bulan Palembang (TK: TP, 2001) hal. 103; A. Hakim, Jamaah Tabligh: Muzakarah dan Karkuzary (Bandung: Tabligh Press, 2013) hal. 103.

Liem Kiem Yang. 1991. “Fundamentalisme dalam Gereja” dalam *Fundamentalisme Agama-agama dan Teknologi*. Jakarta: Gunung Mulia.

Max Weber. 2001. *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. England: Fitzory Dearborn.

Misri Husin. 2009. *Kontroversi Darul Arqam: Sejarah Tarikat dan Poligami*. Banda Aceh: Arraniry Publishing.

INDEKS

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

W